

**ERNESTO DE MARTINO:
Uma visão particular da cultura popular**

Teresa Marina de Lancastre Tabucchi

**Dissertação
de Mestrado em Antropologia – área de especialização em
Culturas em Cena e Turismo**

Setembro, 2011

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em *Antropologia - Área de especialização de Culturas em Cena e Turismo*, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Leal.

RESUMO

ERNESTO DE MARTINO: UMA VISÃO PARTICULAR DA CULTURA POPULAR

TERESA TABUCCHI

PALAVRAS-CHAVE: História, Classes Subalternas, Cultura Popular, Cultura Hegemónica, Catolicismo, Simbolismo Mítico-Ritual

Singular e eclética figura de intelectual, Ernesto De Martino (1908-1965), considerado o fundador da moderna antropologia cultural italiana, foi antropólogo, histórico das religiões e folclorista. Embora a sua obra não seja ainda conhecida como mereceria fora de Itália e França, nos últimos anos começou a ter uma crescente atenção crítica internacional, e vários estudiosos têm-se empenhado em traduzi-la e divulgá-la nos seus próprios países.

No renovado interesse que De Martino tem suscitado nos últimos anos, grande parte da atenção focaliza quer as suas escolhas temáticas, quer a abordagem teórica “eclectica e criativa” das suas análises. Na sua abordagem à lamentação funerária, à magia De Martino mostra como as práticas mágicas baseadas em sistemas mítico-rituais estejam ligadas a formas de resistência dos camponeses face à miséria que impera nas suas vidas, porque, embora essas práticas continuem a perpetuar a sua condição de subalternidade, impedindo uma desejável tomada de consciência sócio-política, ao mesmo tempo fornecem ao indivíduo subalterno a ilusão de poderem controlar o seu próprio destino. São portanto práticas culturais que procuram organizar de forma positiva os eventos considerados negativos ou agressivos da vida e do universo.

Por outro lado, tem-se sublinhado como a sua reflexão teórico-metodológica seja precursora de algumas temáticas e reflexões críticas importantes da antropologia contemporânea. Ao inaugurar no âmbito europeu uma análise dos factos culturais nos termos

de sistemas simbólicos historicamente e socialmente diferenciados (as práticas simbólicas), isto é, utilizando um modelo interpretativo que privilegia as lógicas semânticas, introduziu, já nos anos cinquenta, a dimensão do poder e antecipou nesse sentido os modelos interpretativos post-estruturalistas que surgiram em França a partir da convergência entre antropologia e sociologia, modelos que redescobriam as afinidades fundamentais entre o exercício do poder e o controlo das práticas simbólicas.

Um dos traços mais salientes e mais citados da biografia intelectual, da investigação e da escrita de De Martino, é sem dúvida o seu empenho civil e político. Mas, como foi observado, esse facto não constitui apenas em De Martino a óbvia consequência de um estudioso politicamente alinhado, mas é uma das condições essenciais da sua própria etnografia.

O que parece dar continuidade e unidade a todo o trabalho de De Martino é a sua vontade de individuar a forma como as diferenças de poder criam e mantêm as diferenças culturais nas sociedades estratificadas e, ainda, perceber como a produção intelectual se situa dentro dessas relações de poder e dentro de específicos contextos históricos. Nesse sentido, as abordagens antropológicas da lamentação fúnebre, da magia e do tarantismo na Itália, ligadas à leitura de Croce e Gramsci, são a ilustração deste empenho metodológico.

ÍNDICE

Introdução.....	6
Capítulo I: Para uma antropologia de Antonio Gramsci	16
I. 1. Antonio Gramsci (1891-1937): Vida e obra	14
I. 2. Temas essenciais do pensamento de Gramsci	33
A) A filosofia da práxis.....	33
B) O conceito de "hegemonia" e a questão dos intelectuais	36
C) O conceito de "nacional popular"	41
I. 3 Gramsci e o folclore.....	43
Capítulo II: Ernesto de Martino: uma visão particular da cultura popular.....	50
II. 1. Investigação científica e empenho político (1948-1955)	50
II. 2. A trilogia meridionalista: contributo para uma história religiosa da Itália do Sul	74
II. 3. <i>Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico</i>	84
Conclusão.....	96
Bibliografia	105

INTRODUÇÃO

Singular e eclética figura de intelectual, Ernesto De Martino (1908-1965), considerado o fundador da moderna antropologia cultural italiana, foi antropólogo, histórico das religiões e folclorista. Embora a sua obra não seja ainda conhecida como mereceria fora de Itália e França, nos últimos anos começou a ter uma crescente atenção crítica internacional, e vários estudiosos têm-se empenhado em traduzi-la e divulgá-la nos seus próprios países.

O facto da obra demartiniana não ter merecido durante muitos anos uma maior atenção dos especialistas, deve-se provavelmente à natureza das suas reflexões teóricas, que o colocaram muitas vezes à margem dos percursos oficiais ou “em zonas de fronteira ou naquelas ‘terras de ninguém’ entre uma disciplina e outra (...)” (Pasquinelli 1999), ou seja, entre a história da religião, a etnologia e a filosofia, nutrindo-se da psicologia, da psicopatologia e da metapsíquica, numa insólita abordagem pluridisciplinar. No contexto italiano, uma devida atenção crítica foi ofuscada, pelo menos até aos anos setenta, pela prevalência atribuída ao “historicismo crítico” de Benedetto Croce. No âmbito internacional, quer George Saunders quer Daniel Fabre, dois importantes estudiosos da obra de De Martino, falam em “rendez-vous manqué”, de “uma possibilidade talvez irrealizável nos anos da Guerra Fria” nos Estados Unidos (Saunders, 1999) e de uma “efémera presença na paisagem editorial francesa dos anos sessenta.” (Fabre, 1999). Em França, o interesse que em Michel Leiris tinham suscitado as análises das práticas religiosas do antropólogo italiano (Michel Leiris e Alfred Métraux ocupavam-se de temáticas similares e, como afirma Daniel Fabre, partilhavam com De Martino interrogações e “afinidades profundas”; Michel Leiris dirigia as colecções de etnologia da Gallimard, “L’Èspece Humaine” primeiro e “La Bibliothèque des Sciences Humaines” depois)¹ fez com que De Martino tivesse sido o antropólogo contemporâneo mais traduzido em França nos anos sessenta, pois entre 1963 e 1971 são publicados em Paris *Italie du Sud e magie*, (1963), *La terre du remords* (1966), *Le monde magique* (1971). A estas publicações seguem-se um conjunto de recensões que “não ultrapassam um eco expressionista” (Fabre, 1999) e sobretudo um “esquecimento” de quase 30 anos (é só em 1999 que as obras citadas são reeditadas), Ambos os factos podem ser vistos como óbvias consequências do desaparecimento da vertente existencialista da

¹ *La possession et ses aspects théâtraux*, de Michel Leiris (1958) e *Le Voudou haitien* de Alfred Métraux (1958). “La question centrale qui semble avoir lié A. Métraux et M. Leiris est celle de la possession comme théâtre joué/théâtre vécu: “perdre la raison” d’une façon ritualisée, se faire autre que soi, cette altération rituelle pose le problème de l’authenticité, déjà soulevé dans la notion de jeu. De Martino interroge lui aussi l’ambiguïté existant entre convention et sincérité à propos des lamentations funéraires que le caractère traditionnellement stylisé rend artificielles. (Bergé, 2001)

antropologia francesa consequente à dominação estruturalista no pensamento filosófico e antropológico franceses a partir dos anos sessenta.

No renovado interesse que De Martino tem suscitado nos últimos anos, grande parte da atenção focaliza quer as suas escolhas temáticas, quer a abordagem teórica “ecclética e criativa” das suas análises. Na sua abordagem à lamentação funerária, à magia e ao “tarantismo”, a esfera mágico-religiosa está enraizada na história através de um “um modelo bipolar” (Bergé, 2001) em que a presença humana ameaça perder-se para depois se reencontrar. De Martino mostra assim como as práticas mágicas baseadas em sistemas mítico-rituais estão ligadas a formas de resistência dos camponeses face à miséria que impera nas suas vidas, porque, embora essas práticas continuem a perpetuar a sua condição de subalternidade, impedindo uma desejável tomada de consciência sócio-política, ao mesmo tempo fornecem ao indivíduo subalterno a ilusão de poderem controlar o seu próprio destino. São portanto práticas culturais que procuram organizar de forma positiva os eventos considerados negativos ou agressivos da vida e do universo.

Por outro lado, tem-se sublinhado como a sua reflexão teórico-metodológica seja precursora de algumas temáticas e reflexões críticas importantes da antropologia contemporânea. Em França, Giordana Charuty (1999) observou que De Martino, ao inaugurar no âmbito europeu uma análise dos factos culturais nos termos de sistemas simbólicos historicamente e socialmente diferenciados (as práticas simbólicas), isto é, utilizando um modelo interpretativo que privilegia as lógicas semânticas, introduziu, já nos anos cinquenta, a dimensão do poder e antecipou nesse sentido os modelos interpretativos post-estruturalistas que surgiram em França a partir da convergência entre antropologia e sociologia, modelos que redescobriam as afinidades fundamentais entre o exercício do poder e o controlo das práticas simbólicas (Foucault, Bourdieu, Augé). Segundo Daniel Fabre, De Martino terá mesmo inaugurado um novo campo na antropologia: “*D’un même geste, il embrassait l’histoire des rapports de domination, la genèse des systèmes symboliques et les expériences existentielles.*” (Fabre, 1999)

George Saunders fala em “redescoberta” (na antropologia americana dos últimos dez anos) das ideias precursoras de De Martino sem que lhe se tenha reconhecido directamente essa paternidade; ideias essas que Saunders organiza em três temáticas fundamentais: o problema da história, a crítica do naturalismo e do positivismo, o etnocentrismo crítico. Escreve assim o investigador americano: “*Although in other respects De Martino might not have recognized himself in the contemporary writing culture mouvement(...), His concerns*

with reflexivity, with the intellectual and moral problems of the anthropologist engagement with the Other, and with the power relations implicit in cultural analysis all put him very much into the 1980's and 1990's" Saunders, 1993)

Um dos traços mais salientes e mais citados da biografia intelectual, da investigação e da escrita de De Martino, é sem dúvida o seu empenho civil e político. Mas, como foi observado, esse facto não constitui apenas em De Martino a óbvia consequência de um estudioso politicamente alinhado, mas é uma das condições essenciais da sua própria etnografia: *"A de Martino interessava mudar não apenas o mundo, mas também as suas representações, e portanto o saber dos folcloristas e dos etnólogos."* (Rivera, 2008). Nesse sentido, se por um lado a peculiaridade das pesquisas de De Martino deriva de um determinado clima político, influenciada pela mudança decisiva determinada pelo compromisso social e pela experiência de militante de esquerda (e a este facto se associam certos motivos como o conceito de "folklore progressivo" e o tema da "irrupção na História" do mundo popular subalterno), a lição epistemológica antecipadora consiste antes na sua abordagem teórico-metodológica, *"nos nexos que ligam o seu trabalho etnográfico com a teoria e a prática do etnocentrismo crítico"*. O que parece dar continuidade e unidade a todo o trabalho de De Martino é a sua vontade de individuar a forma como as diferenças de poder criam e mantêm as diferenças culturais nas sociedades estratificadas e, ainda, perceber como a produção intelectual se situa dentro dessas relações de poder e dentro de específicos contextos históricos. Nesse sentido, as abordagens antropológicas da lamentação fúnebre, da magia e do tarantismo na Itália, ligadas à leitura de Croce e Gramsci, são a ilustração deste empenho metodológico: *"Contemporaneité, retour critique sur son propre regard, et thématization du soi" sont concepts qui articulent, dans l'oeuvre demartinienne, anthropologie, histoire e philosophie"* (Bergé, 2001). Em De Martino a etnologia deixaria de ser concebida como a ciência das culturas "outras" para passar a ser fundamentalmente a ciência da relação entre nós e as outras culturas.

Na sua recente "redescoberta" de De Martino, os estudos antropológicos e alguma crítica internacional mais autorizada revelam, em geral, um interesse profundo e admirativo pela sua obra. Obviamente têm-se apontado pontos fracos do seu pensamento, mas sempre sublinhando a importância do distanciamento histórico face às suas limitações. Por exemplo têm-se sublinhado os limites do seu etnocentrismo crítico, limites esses que podem ser reconduzidos a um eurocentrismo que nunca conseguirá superar completamente. Em De Martino questionar e criticar os valores ou as categorias usadas pela civilização ocidental não

significa rejeitá-las ou abandoná-las, porque é alias a partir da tradição intelectual ocidental que essa autocrítica ou reflexão nasce. Mas trata-se de um limite que não invalida o forte humanismo do olhar demartiniano, um olhar que assenta na mais antiga cultura humanista italiana, enraizada na cultura clássica e grega, e segundo a qual no centro de toda e qualquer especulação filosófica se encontra o *ser humano em si*: “*Ce qu’il faut faire c’est essayer de comprendre l’autre et nous ne pouvons le faire qu’en utilisant notre patrimoine culturel et historique ; ce qu’il faut apprendre, c’est se décentrer par rapport à son propre point de vue ; prendre les distances de soi-même tout en sachant que cet effort est constamment contaminé par notre histoire. Pour De Martino cette démarche est profondément dialectique*” (Goussot 2009). De qualquer forma, ao longo da tese aprofundarei as críticas mais precisas que lhe foram movidas.

Esta tese quer ser um modesto contributo para o conhecimento de De Martino. Parece-me importante ter investigado esta figura não apenas pela necessidade de preencher uma lacuna evidente, mas também pelo facto de De Martino ser o primeiro antropólogo que faz uma ponte entre a moderna antropologia cultural e o pensamento de Gramsci, e o único antropólogo que naqueles anos utilizou os conceitos e as problematizações gramscianas para investigar a cultura popular. O pensamento crítico de António Gramsci, pela sua grande actualidade, tem sido redescoberto também pela antropologia contemporânea (via estudos pós-coloniais e subalternos) que critica o conceito clássico de cultura (anti-essencialista) e que passou a considerar a centralidade da economia política nas suas análises.

Como explicarei, a partir de *Il Mondo magico*, segundo livro de De Martino, através do encontro com as classes subalternas da Itália do Sul, o etnocentrismo crítico de De Martino enfrenta a análise das relações “internas” das sociedades complexas. São os anos do pós-guerra e os interlocutores teóricos de De Martino são Gramsci, Freud, a filosofia existencialista e fenomenológica. Nesta tese privilegiei os débitos de De Martino para com o pensamento gramsciano, sobretudo a partir da visão do folclore deste último, que obviamente é indissociável de conceitos como o de “hegemonia” ou de “nacional-popular”. Embora no espaço limitado de uma tese, e privilegiando sobretudo seja o debate daqueles anos sobre a cultura popular, seja as obras “meridionalistas” de De Martino, procurei também ilustrar a profundidade do pensamento demartiniano. Pareceu-me por isso oportuno dedicar a Gramsci um inteiro capítulo que incluísse o seu percurso biográfico e o iter do seu pensamento, inegavelmente ligados entre eles.

O universo teórico deste dois autores é sem dúvida enorme e complexo. Lacunas,

omissões e outras insuficiências são os defeitos inevitáveis de uma tese como esta dedicada a um horizonte tão vasto. Devido à falta de traduções de De Martino, uma parte do meu trabalho consistiu também na tradução dos excertos de textos e livros que utilizei dele, consciente de que de outra forma dificultaria a compreensão deste autor. A maioria das traduções dos excertos de Gramsci também são da minha autoria, assim como as dos críticos que têm analisado ambos os pensadores.

Reservei finalmente uma parte conclusiva para equacionar, de uma forma mais pessoal, a visão da cultura popular de De Martino. Gostaria ainda de me salvaguardar no que respeita a possibilidade de que ao longo da tese surjam erros lexicais ou de sintaxe, pelo facto de a minha língua prevalente ser o italiano, tendo feito os meus estudos primários e secundários em Itália. Por fim, desejo nesta parte introdutória fazer sinteticamente uma contextualização histórica dos anos em que De Martino fez etnografia, pois ao longo da tese tal argumento não encontrou o espaço necessário. Parece-me fundamental para que o leitor português possa enquadrar melhor o percurso do autor.

De Martino foi o pioneiro dos antropólogos que no pós-guerra italiano, entre os anos cinquenta e setenta, reivindicando a importância da visão gramsciana sobre o folclore (a partir da leitura das páginas dos *Quaderni del Carcere* de Gramsci conhecidas como *Osservazioni sul folklore*), se empenhavam em ligar o estudo da cultura popular a uma mais vasta compreensão histórica e sócio-política das condições de vida dos grupos subalternos. Este facto conduziu a uma refundação dos estudos sobre a cultura popular, estudos que se configuraram como disciplina científica autónoma sob o nome de Demologia² (estimulada também pela temática “meridionalista”), e inaugurou uma corrente marxista de estudo da cultura popular que tem privilegiado o estudo das dinâmicas culturais num quadro de análise de classe e na convicção de que nas sociedades complexas, aos desníveis de poder materiais das classes correspondem “desníveis de cultura” (Cirese1971).³

Nos anos entre 1949 e 1955 verifica-se em Itália um debate animado sobre o folclore que investe as principais figuras intelectuais e políticas do país. Embora o ano de 1948 assinala o começo de uma nova fase, historicamente descendente, do movimento operário, nas reflexões que nascem deste debate pesam fortemente os acontecimentos dos anos imediatamente anteriores (entre 1943 e 1948), nomeadamente a saída do fascismo com o fim

² Nome que subsiste no presente para designar os estudos etno-antropológicos em Itália: DEA (Disciplinas demoetnoantropológicas).

³ Alberto Maria Cirese, Vittorio Lanternari, Luigi Maria Lombardi Satriani, Clara Gallini, são alguns dos nomes mais conhecidos desta corrente.

da guerra, a Resistência e as lutas políticas e sociais. Se até 1948, o ano da derrota eleitoral do “Fronte democratico popolare” (PCI+PSI), existia a convicção de uma democracia progressista nascida do CNL (Comitato di Liberazione Nazionale) e das forças populares protagonistas da Resistência e com a participação da esquerda ao governo, a partir desse momento verifica-se um duro conflito político entre o movimento operário e o centrismo “democracristiano” (Democracia cristã), partido caracterizado por uma política de apertada dependência americana e anti-socialista. No plano da cultura sobreveio um clima de repressão e censura com fortes repercussões no debate e na luta político-cultural. Esta fase caracteriza-se ainda por consequentes divisões no movimento operário e pela configuração de novas realidades económico-sociais. Por exemplo a estabilização da reconstrução capitalista, o avançar dos novos processos de industrialização e urbanização e do fenómeno da emigração (a partir das terras meridionais que tinham sido protagonistas das lutas camponesas, para as cidades industriais do norte). Outra consequência é uma acentuação do papel do PCI, obrigado a uma política de forte oposição e de responsabilidade nas lutas (devida também ao acentuar-se de revisões ideológicas e políticas no Partido Socialista, que se abre a ideologias liberais e anti-marxistas)⁴ e que se verifica também no plano da cultura (na imposição do “realismo” como linha mestre no campo da literatura e da arte). Uma fase que tem o seu desfecho por volta de 1956, com a definitiva derrota do movimento operário e com uma mudança estratégica radical do PCI que, ao abandonar a linha política da democracia progressiva, inicia uma fase de compromisso e diálogo com a DC.

Os anos entre 1945 e 56 são caracterizados pela presença de um vasto e complexo movimento de forças sociais, centrado nas lutas e ocupações da terra (seja nas zonas latifundiárias meridionais seja nas zonas caracterizadas pela “mezzadria”, a cultura da meeira) que põe ao centro da atenção os problemas da “Questione Meridionale” e das lutas da classe operária por melhores condições de trabalho e pela democracia. Com este fronte de lutas populares, que tiveram a nível político importantes momentos de direcção política e de unidade (por parte do PCI e PSI), fora crescendo também um movimento cultural que, embora com estilos e orientações diferentes, encontrava-se unido pela ideia comum do repúdio do fascismo que se combate com as ideias e o empenho social na literatura, na arte, no cinema, na investigação científica. Artistas, escritores, investigadores militantes que se interessaram e inspiraram às tradições e condições do mundo popular ou que recolheram e

⁴ Dentro do PSI, em contraposição a esta linha de revisão das escolhas politico-ideológicas, acentua-se uma outra posição que tivera um papel importante dentro da história do movimento operário, uma linha que reivindicava uma autonomia camponesa e operária.

interpretaram produtos culturais populares, como Pavese, Calvino, Pasolini, Jovine, Levi, Scotellaro, De Martino e Cirese e muitos outros, exemplificam o fenómeno do interesse e do empenho intelectual para com a cultura popular e a “a irrupção do povo” na história dos anos da Itália do pós-guerra. Neste terreno cultural, caracterizado por debates sobre realismo e cinema neo-realista, literatura meridionalista e, sobretudo, pelo interesse pela realidade ideológica, cultural e material das massas empenhadas nas lutas (a cultura popular) tomava consistência uma investigação etnológica progressista, ligada ao movimento operário, empenhada politicamente. Um dos factos de maior relevância nesse debate fora de qualquer forma a publicação dos *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, iniciada em 1948 e terminada em 1951. Gramsci de facto era conhecido até então exclusivamente por ter sido o fundador do Partido Comunista e uma vítima do fascismo. Pouco se sabia da sua elaboração político-cultural e teórica. O conhecimento dos seus escritos constituirá portanto um ponto de referência para grande parte da cultura italiana.

Uma característica importante da cultura italiana do pós-guerra é a confrontação entre a herança “crociana” (o “historicismo idealístico”) e o marxismo: não uma contraposição teórica entre ideologias, mas antes uma aproximação dos intelectuais com uma formação idealista e que tinham maturado uma consciência antifascista, com as forças sociais e políticas protagonistas das lutas de libertação e pela realização de uma democracia progressista em Itália. O marxismo apresentava-se pois como a única teoria capaz de promover essa ideia de liberdade que tinha sido o tema central dos intelectuais influenciados pelo idealismo e liberalismo (Clemente, Meoni, Squilaciotti, 1975: 24). Essa questão, já muito debatida, terá as suas repercussões na investigação etnológica, sendo que segundo muitos o itinerário intelectual de Ernesto De Martino é emblemático dos problemas que emergiram desta confrontação.⁵ É dentro deste contexto que se configura na Itália do pós-guerra um novo campo de investigação que individua a sua especificidade na cultura das classes subalternas. A sua aparição deve-se mais a um impulso político-social do que a uma reflexão teórica: uma renovada concepção do folclore nascida da recusa da retórica “popular” fascista, da ruptura cultural e epistemológica com o idealismo crociano e, sobretudo, do desenvolvimento das lutas sociais pela terra na Itália do Sul. O quadro natural de referência teórica deste campo de

⁵ Esta confrontação problemática pode ser assim sintetizada: a formação idealista transportaria para o marxismo problemas e métodos estranhos ao corpo doutrinal deste último. Por outro lado a própria teoria marxista na sua dimensão italiana do pós-guerra era tributária da herança crociana e privilegiava interpretações historicistas e humanistas. Ainda, a reflexão marxista não era aplicada “criativamente” à realidade italiana, uma situação que teria perdurado também depois da publicação dos *Quaderni* de Gramsci, dos quais será feita uma leitura condicionada.

investigação científica ligado aos problemas sociais era, como já disse, o marxismo. Este, retomando as indicações gramscianas, colocava-se, pelas suas características realistas e pelo explícito empenhamento social, no interior do panorama manifestado pelas lutas operárias e camponesas, (Paradoxalmente, esta corrente cultural terá um eco e um espaço relativamente marginais nas políticas culturais das organizações operárias, nomeadamente em relação a correntes de investigação cultural menos empenhados como a investigação histórica, artística e literária e outro tipo de interlocutores intelectuais).

No campo mais específico das investigações etno-antropológicas, a hegemonia idealista (e a condenação crociana da sociologia e do folclore) tinha isolado a cultura italiana dos debates europeus e extra-europeus. A investigação tinha sido praticada em Itália no plano filológico e muitas metodologias revelavam-se superadas ou demasiado académicas. Existia uma deficiência também a nível editorial das investigações da antropologia funcionalista ou da antropologia social francesas. A este facto deve-se acrescentar o número reduzido (e a precariedade) de colónias onde realizar estudos de etnologia.

É neste contexto histórico que De Martino começa a submeter a revisão crítica os temas até então dominantes: sob o impulso da própria evolução política (a militância) do encontro com as populações do Sul de Itália (a investigação no terreno), da influência de Gramsci e do estudo da etnografia soviética. De Martino entra portanto em “reação” com o Marxismo *“aceitando dele, embora de maneira contraditória, uma série de princípios fundamentais”* (Clemente, 1975).

O artigo de Ernesto de Martino “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”, publicado na revista *Società* em 1949 constitui o primeiro escrito que retoma, no âmbito etno-antropológico (ou demológico) a elaboração gramsciana sobre o folclore, entendido como concepção do mundo das classes subalternas. Este facto, de importância considerável, acompanha-se a uma outra questão fundamental posta pelos *Quaderni* de Gramsci sobre a função do intelectual. O debate que o artigo suscitará marca assim um dos momentos centrais de confrontação sobre estas questões postas por Gramsci.

É neste contexto que toma forma o conceito de “Folklore progressivo” de De Martino. Um conceito, e um projecto de “política cultural”, de inspiração gramsciana, que se definia à volta da questão da luta por uma nova cultura popular e nacional e ao mesmo tempo receptiva para com as particularidades das condições sociais e regionais e era protagonizada pelas classes subalternas e pelos materiais culturais que exprimiam *“uma nova forma de estarem presentes na história por parte das massas”*. Nesse sentido eram propostos à atenção nacional

os cantos de protesta social e de luta política, a criatividade popular mais progressista (anticlerical e antipatronal), o interesse por uma poesia dialectal empenhada. Embora De Martino tivesse delineado esse conceito numa fase de crise e já descendente do movimento popular, não deixou de provocar um debate animado e reacções por parte da cultura académica e idealista. Considerado um dos conceitos mais fracos do pensamento demartiniano, este projecto de investigação e estudo da cultura popular vinculada a motivações políticas e de compromisso sócio-político deixou todavia uma herança no mundo extra-académico: um movimento interessado em estudar, documentar e intervir em toda a problemática do folclore que a partir dos anos '60 foi denominado de *folk revival* e que progressivamente se foi interessando, paralelamente com as transformações da sociedade italiana, pelos problemas relacionados com a nova “cultura de massa” e pelos grupos subalternos urbanos. Importante, neste movimento extra-académico de renovação dos estudos folclóricos é o trabalho feito por Gianni Bosio (Nuovo Canzoniere Italiano e Istituto De Martino) cujo objectivo é definido pelos próprios colaboradores de Bosio como uma contribuição “*para o conhecimento crítico e a presença alternativa do mundo popular e proletário*”.⁶

Como observou Carlos Freixas, antropólogo catalão que, desde os anos oitenta, estudou a tradição etno-antropológica italiana inaugurada por De Martino:

“El folk revival tiene sus precedentes en lo que Tullio Tentori ha llamado «antropología paralela», los trabajos que, desde mediados de la década de los cincuenta, habían realizado una serie de artistas e intelectuales que buscaban aproximarse a las temáticas relacionadas con la cultura popular: la recopilación de cuentos populares italianos de Italo Calvino; la novela de Leonardo Sciascia sobre una parroquia rural; los libros de Pasolini sobre los cantos populares y la marginalidad urbana; los de Danilo Dolci sobre el sur de Italia; la promoción, por parte de Cesare Pavese, de la «collana viola», una colección editorial sobre temas de antropología y religiosidad popular... por no hablar de la literatura de Levi y Scotellaro, del cine neorrealista de Visconti y Rossellini o del teatro de raíces populares de Dario Fo.

⁶ Bosio Gianni, 1975, *L'intellettuale rovesciato, Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione “spontanee” nel mondo popolare e proletario*, Milano. Edizioni Bella Ciao

As considerações de Gramsci sobre o folclore são consideradas determinantes, na etno-anthropologia,⁷ para ultrapassar uma disciplina até então prevalentemente filológica e classificatória, de matriz romântica e positivista e que aliás nos anos em que Gramsci escrevia as suas notas na prisão se tinha fortemente comprometido com o fascismo. Esta corrente disciplinar também se preocupou, sucessivamente, em corrigir algumas “falhas” do trabalho de De Martino, para o qual, escreve George Saunders, “*The question fo the potentially progressive aspects of folklore was never effectively resolve*” (Saunders, 1993). Seja a cultura expressiva das classes subalternas seja a “desigual participação dos diferentes estratos sociais na produção e fruição dos bens culturais” (Cirese, 1971, cit. in Dei, 2009) têm sido os objectos de estudo privilegiados desta corrente. Alberto M. Cirese é o estudioso que mais se ocupou da refundação desta disciplina, de manter a sua autonomia e de colocá-la num quadro teórico-metodológico “mais sólido”, sobretudo a partir do seu ensaio *Cultura egemonica e culture subalterne* (1971), declaradamente gramsciano até no título.

⁷ O desenvolvimento dos estudos etno-antropologicos está ligado só em mínima parte à descoberta do mundo colonial (a dominação colonial italiana teve breve duração), mas emergiu maioritariamente em relação seja aos estudos folclóricos (hoje demologia) seja aos estudos de inspiração histórico-jurídica relativos à idade clássica. A reflexão manteve-se portanto durante muito tempo entre o âmbito do folclore, embora o estudo das tradições populares mostre também um atraso em relação às tradições de outros países, uma consequência de motivações de vária ordem (históricas, políticas, académicas e culturais), mas que poderá ser também um efeito do atraso com que se verificou também a unidade política do país (1861). Giuseppe Pitré (1841-1916) é considerado o efectivo iniciador dos estudos folclóricos na Itália.

CAPÍTULO I - PARA UMA ANTROPOLOGIA DE ANTONIO GRAMSCI

I. 1. ANTONIO GRAMSCI (1891-1937): VIDA E OBRA

Antonio Gramsci é hoje lido no mundo como um clássico do pensamento político do século XX. A sua obra, sobretudo os escritos da prisão, tem sido largamente traduzida e difundida e, quer a vastíssima crítica que lhe é dedicada (mais de 18.000 documentos em 41 línguas), quer a heterogeneidade das investigações (políticas, históricas, filosóficas, literárias, antropológicas) que se inspiram a conceitos tipicamente “gramscianos”, comprovam de maneira evidente uma universalidade e actualidade que permitem isolá-lo não só da perspectiva filosófica de cunho marxista que guiou as suas reflexões como também de uma fase histórica definitivamente ultrapassada. Mas estudá-lo como pensador fora destes dois esquemas não é empresa fácil, pois a complexidade e o carácter fragmentário e inacabado, (isto é, de projecto de investigação em construção, da obra da maturidade de Gramsci, os *Quaderni del carcere*), proporciona a possibilidade de interpretações e apropriações do seu pensamento por parte de “*outras vertentes culturais e politicas nas quais Gramsci poderia não se reconhecer.*” (Del Roio, 2007).

É a partir dos anos ‘70 (nomeadamente a partir da primeira edição crítica organizada por Valentino Gerratana em 1975) que, a um primeiro perfil de Gramsci jornalista e militante, dirigente político e antifascista, pertencente a uma época bem determinada, começa a sobrepôr-se outro Gramsci: o intelectual da reflexão solitária dos *Quaderni* e do “diário” do epistolário, publicados póstumos e destinados a projectarem-se para além da breve existência do autor.

Embora segundo alguns críticos o encarceramento de Gramsci “*divida em duas partes o percurso gramsciano*” (Santucci, 1996), não há dúvida que até os escritos políticos anteriores aos *Quaderni* (a actividade dominante de Gramsci fora durante muitos anos o jornalismo e ele continuará a ser jornalista até ser preso, mesmo quando os compromissos de dirigente político se tornarão dominantes), ditados muitas vezes por razões de polémica jornalística imediata e por isso de certa forma datados, não só constituem um documento excepcional do percurso político e intelectual de Gramsci e de um período decisivo da História italiana e do movimento operário, mas também permitem individuar o *leitmotiv* da sua reflexão teórica e da sua acção política. Como afirmam os maiores estudiosos da sua obra,

a coerência ideal e teórica, na luta pela emancipação das classes subalternas que constitui o fio condutor de toda a obra de Gramsci, anula qualquer contraposição entre o homem de acção e o intelectual.

Antes de falar da grande actualidade que continuam a manter as notas sobre argumentos gerais e permanentes como a questão política dos intelectuais, a ligação entre filosofia, folclore e senso comum ou entre Estado e sociedade civil e de traçar um desenho de conjunto dos grandes temas do seu pensamento, acho indispensável percorrer as etapas através das quais Gramsci passou até se tornar o grande pensador que hoje conhecemos.

Antonio Gramsci nasce em Ales (hoje Oristano, na província de Cagliari) na Sardenha, a 22 de Janeiro de 1891, sendo quarto de sete filhos. O pai, Francesco Gramsci, funcionário público no registo cadastral, e a mãe, Giuseppina Marcias, têm ambos a mesma proveniência social, burguesia de província, não abastada mas também não indigente. No entanto, os primeiros anos da infância de Gramsci caracterizam-se por grandes dificuldades económicas associadas à prisão do pai, condenado por uma irregularidade administrativa, durante cinco anos. Gramsci terá mesmo que interromper os estudos durante dois anos para trabalhar e ajudar a mãe a sustentar os sete filhos.

A sua condição física é extremamente frágil pois sofre desde pequeno da “doença de Potts” diagnosticada demasiado tarde. Tem lições particulares e, uma vez retomados os estudos oficiais, consegue acabar o liceu em Cagliari, onde o irmão mais velho trabalha. É através dele, na altura secretário da secção do partido socialista de Cagliari, que Gramsci começa a aproximar-se dos ideais socialistas, frequentando o movimento juvenil, participando em reuniões e discussões sobre os problemas políticos e económicos da Sardenha e iniciando a sua formação através da leitura de autores como Benedetto Croce e Gaetano Salvemini⁸. São os primeiros indícios de sucessivas inclinações políticas e culturais e também de futuros interesses de trabalho: colabora a um diário local e faz o exame para entrar para a ordem dos jornalistas.

⁸ Gaetano Salvemini (1873-1957), historiador nascido na região da Apúlia e licenciado em Florença. Aderiu ao partido socialista (que abandonou em 1912) e bateu-se energeticamente por problemas concretos e específicos, denunciando as terríveis condições de atraso do Sul de Itália, a corrupção e o clientelismo favorecidos pelas classes dirigentes do governo Giolitti, o sistema escolar inadequado. Colaborador da revista “La Voce”, da qual se dissocia em 1911, funda em Florença o semanário “L’Unità”, juntando à sua volta um grupo de intelectuais e democráticos. Bateu-se contra o fascismo. Exilou-se em 1925, foi um dos fundadores do movimento “Giustizia e libertà” e deu a conhecer, em numerosos escritos, a verdadeira natureza do fascismo; viveu e ensinou nos Estados Unidos de 1934 a 1947.

É também na Sardenha que Gramsci conhece uma realidade que marcará indiscutivelmente muitas das suas futuras reflexões políticas, entre as quais a da “*Questione meridionale*” e a das causas históricas da diferença económica e social entre o “*Mezzogiorno*” agrícola e o Norte industrializado. Essa realidade, em que vive e a que presta a maior atenção é a dos camponeses, dos mineiros e da pequena burguesia da Sardenha; a realidade da miséria e da repressão dos trabalhadores, mas também a das tradições populares e do folclore.

Em 1911 consegue uma bolsa de estudo para alunos desfavorecidos e inscreve-se na Faculdade de Letras da Universidade de Turim, a cidade mais industrializada do Norte da Itália e berço do movimento operário. Este acontecimento representa uma viragem decisiva na vida do jovem Gramsci e na sua formação política e cultural, transformando-o rapidamente num militante e a seguir num dirigente político. Inscreve-se no curso de filologia moderna e passa anos de grandes dificuldades económicas e físicas para conseguir estudar, acabando por abandonar os estudos antes de obter a licenciatura.

Nesses anos, os seus interesses políticos vão-se alargando e Gramsci intensifica as suas relações com o movimento socialista, dedicando-se também cada vez mais à sua actividade de jornalista. Inscrito na secção do partido socialista de Turim já em 1913, começa em 1915 a colaborar no jornal semanal *Il Grido del Popolo*, do qual se tornará director dois anos depois, mantendo este cargo até à extinção do jornal em 1918. Em 1917, os primeiros ecos da Revolução Russa chegam a Turim, o que contribui para acender sólidas revoltas operárias. Muitos dos exponentes socialistas são detidos e Gramsci torna-se nesta circunstância secretário da Comissão executiva provisória da Secção socialista de Turim. Poucos meses depois é chamado para redactor, juntamente com o então amigo e militante Palmiro Togliatti, da edição regional do Piemonte do jornal socialista *Avanti!*, do qual já tinha sido colaborador na sua edição milanesa, fazendo triplicar em pouco tempo a tiragem do jornal. Durante quatro anos (1916-1920) escreverá artigos de política e cultura, notas polémicas e de costume (as conhecidas notas da rubrica *Sotto la Mole*) crónicas e recensões teatrais de autores emblemáticos como Ibsen ou Pirandello. Nestes anos também faz conferências nos “*circoli*” operários sobre Marx, o escritor francês Romain Rolland, a Comuna de Paris, a revolução francesa, a emancipação feminina. Por iniciativa da Federação juvenil socialista do Piemonte, redige o número único em quatro páginas publicadas em Fevereiro de 1917 e que resumem de certa forma as posições teóricas e políticas resultantes das primeiras experiências de militância política de Gramsci.

No fim da primeira guerra mundial, abre-se em Itália uma fase de grande mobilização do movimento operário contra a crise económica e social, o assim denominado “biennio rosso” (1919-1920). Gramsci funda com os socialistas Palmiro Togliatti, Angelo Tasca e Umberto Terracini, (futuros membros do Partido Comunista Italiano) uma “revista semanal de cultura socialista”, *Ordine nuovo*, independente dos órgãos de propaganda do partido (e colocando-se numa perspectiva mais radical do que a do Partido Socialista) cujo primeiro número sai a 1 de Maio de 1919. A revista tornar-se-á rapidamente um instrumento de discussão e de elaboração teórica de um novo movimento, o dos “Consigli di fabbrica”, isto é, um órgão de propaganda directa entre as massas trabalhadoras de um sistema de democracia operária do tipo da que se estava a construir na União Soviética.

Inspirando-se nos *Soviet* russos mas adaptando-se à realidade italiana, o principal propósito de Gramsci e do grupo da redacção de *Ordine nuovo* era o de conseguir ligar, coordenar e centralizar aquelas formas germinais de auto-governo constituídas por todos os centros de vida proletária e da classe trabalhadora (dos círculos socialistas, das comunidades camponesas e sobretudo das comissões internas das fábricas) de forma a preparar a revolução proletária e a substituição do governo burguês com o governo operário. Caberia assim aos “consigli” numa primeira fase guiar a luta de classe nos lugares de produção para sucessivamente se tornar na vanguarda organizada da luta directa contra o Estado, sob a condução do Partido Socialista.

Nas suas reflexões teóricas, Gramsci insistiu sempre na necessidade do Partido Socialista inserir na sua estratégia a questão da aliança entre operários do Norte e camponeses do Sul para impedir que estes últimos fossem hegemonizados pelas forças conservadoras (liberais e populares).

Mas a atenção com a qual Gramsci segue o processo revolucionário russo não se esgota no estudo das suas formas políticas, sociais e económicas; explora também a questão da “revolução cultural”, isto é, a educação e a capacidade criativa da classe operária, que ele considera pressupostos fundamentais na preparação das massas para uma efectiva revolução social e para a transformação da sociedade. *Ordine Nuovo*, mesmo nos momentos em que a propaganda e o debate político se tornam mais intensos, não renuncia porém ao seu projecto inicial de formação cultural e ao seu objectivo essencial de renovação cívica e intelectual. Projecto que se insere num programa cultural de dimensão internacional que o coloca ao lado do movimento russo de cultura proletária (*prolekult*), ao publicar, juntamente com os textos

políticos de Lenine, Bucharin Zinov'ev ou Bala Kun, os textos de intelectuais e artistas como Romain Rolland, Max Eastman ou Walt Whitman.

Gramsci propunha alargar a faculdade de eleger as comissões internas das fábricas, que até então eram eleitas exclusivamente pelos operários inscritos no sindicato, a todos os trabalhadores: operários e técnicos, mesmo que não fossem socialistas. Todos aqueles que participavam activamente no processo de produção deveriam eleger os próprios organismos democráticos. A função dos “Consigli” deveria ser muito mais ampla e complexa do que a do sindicato: não se limitar à contratação salarial e à defesa dos direitos do trabalhador no lugar de trabalho, mas substituir o poder tradicional na gestão e governo do processo produtivo na sua complexidade. Em poucos meses o movimento alarga-se a dezenas de fábricas e vê a adesão de mais de cento e cinquenta mil operários.

A resposta dos industriais não tarda a manifestar-se com o encerramento das fábricas, ao qual a classe trabalhadora reage com greves e ocupações que não conseguem todavia atingir uma escala nacional. As greves acabam com uma vitória nítida dos industriais e o movimento dos “Consigli”, que não tivera nenhum apoio por parte da Direcção Socialista e da Confederação Geral do Trabalho, profundamente hostis às teses de *Ordine Nuovo*, é derrotado. Gramsci fora entretanto eleito para Comissão Executiva da secção socialista de Turim, cujo programa de acção, publicado na revista poucos meses antes das greves, era uma clara polémica contra as tendências burocráticas e reformistas do Partido Socialista. Gramsci tinha consciência de que, sem uma direcção geral, o movimento corria o risco de se apagar e de que o Partido Socialista, bloqueado pelas contraposições internas entre fracções (“massimalisti” e “riformisti”), não era capaz de guiar o processo revolucionário.

Aliás, já em final de 1917, Gramsci participara como observador numa reunião clandestina da corrente de extrema esquerda do Partido, guiada pelo jovem dirigente socialista da secção de Nápoles, Amedeo Bordiga, uma corrente contrária à participação do Partido Socialista no Parlamento (ala abstencionista) e inclinada a reestruturar o Partido a custo mesmo de uma cisão. Nessa altura as prioridades de Gramsci continuavam a ser questões como a democracia operária, a educação e a difusão dos ideais socialistas entre as massas trabalhadoras, mas novos eventos, nomeadamente o fracasso de uma nova tentativa revolucionária por parte dos operários metalúrgicos, na sequência de novas ocupações das fábricas em Setembro de 1920, contribuíram para uma aproximação ao grupo de Bordiga.

Com a “Scissione di Livorno”⁹, decorrida a 21 de Janeiro de 1921, no seguimento do Congresso do Partido Socialista e aprovada pelo comité executivo da III Internacional (Comintern) guiado por Lenine, Gramsci e o grupo da revista *Ordine Nuovo* constituem, juntamente com a Fracção Abstencionista do Partido Socialista guiada por Bordiga, o Partido Comunista Italiano. Gramsci é eleito membro do comité central do novo partido, do qual Bordiga é o secretário geral.

Gramsci assume entretanto a direcção do *Ordine Nuovo*, que a partir de Janeiro de 1921 se torna o jornal diário dos comunistas de Turim. Nesta função, Gramsci empenhar-se-á em analisar e contrastar o fenómeno crescente do fascismo. Percebeu e denunciou logo a “matriz pequeno burguesa” e a “essência reaccionária” desse movimento, definindo-o um movimento social que ganhara a simpatia e a convivência do aparato estatal, da polícia, da magistratura e dos jornais, tornando-se um facto de costume que se identificava com o lado mais retrógrado da população italiana. Com grande antecipação em relação aos socialistas, mas também aos próprios companheiros de partido, que subestimavam a perigosidade da situação, ele previu a hipótese de um golpe de estado fascista. Em Março de 1922, no decorrer do segundo congresso do Partido Comunista Italiano, Gramsci é designado representante do Partido no comité da III internacional em Moscovo, comité que integrará posteriormente. Parte para a União Soviética muito debilitado fisicamente e pouco tempo depois é internado num sanatório nos arredores de Moscovo. Aí conhece Eugenia Schucht e sucessivamente a sua irmã Giulia (Julca), que se tornará sua companheira e mãe dos seus dois filhos, Delio e Giuliano.

Em 1922 multiplicam-se as violências dos bandos fascistas e os assaltos às sedes dos partidos e dos jornais antifascistas e tem início uma onda de represálias e detenções que em pouco tempo vai dizimar os vértices da esquerda italiana. Em Outubro de 1922 Benito Mussolini entra em Roma e forma o governo, que obtém plenos poderes¹⁰.

⁹ Com esta designação, que se tornou uma fórmula da linguagem política italiana, define-se substancialmente a cisão do grupo comunista - guiado pelos colaboradores do jornal “L’Ordine Nuovo”- do Partido Socialista Italiano, cisão da qual nasceu o Partido Comunista Italiano.

¹⁰ O fascismo nasceu oficialmente em Milão a 23 de Março d 1919, quando Benito Mussolini, ex-dirigente socialista, criou os “Fasci di Combattimento” (à letra: “feixes” ou “associações políticas de combate”), um movimento “revanchista” e populista que exprimia confusamente exigências de uma nova justiça social e política. Entre 1920 e 1921, o fascismo desenvolveu-se e tomou corpo sobretudo nas zonas rurais do centro-norte da Itália, onde se multiplicaram os ataques e as perseguições violentas dos esquadrões fascistas contra as organizações dos movimentos operários, as sedes dos sindicatos e do partido socialista, violências essas que foram encobertas e financiadas pelos latifundiários e pelos industriais. Em Novembro de 1921, o movimento fascista transforma-se no Partido Nacional Fascista e torna-se cada vez mais agressivo, na mira de formar governo, através de ameaça de um golpe de Estado. A Monarquia(Vittorio Emanuele II de Sabóia), que temia

A polícia fascista determina uma ordem de prisão de Gramsci, que ainda se encontrava em Moscovo. Não podendo voltar para Itália é transferido para Viena, com a missão de acompanhar de mais perto a evolução do Partido italiano e de manter a ligação com os outros partidos comunistas europeus.

O período moscovita fora para Gramsci um tempo de enriquecimento político, que lhe fora proporcionado pelo contacto directo com um ambiente rico em dialéctica política e ideológica e pela possibilidade de estudar e de se confrontar as posições teóricas de Lenine e com as dos mais prestigiados representantes do partido bolchevique. O afastamento em relação à Itália também lhe permitira individuar melhor os limites e os erros do extremismo que caracterizava o comportamento político do grupo dirigente italiano. Estas reflexões de Gramsci tomarão um cunho polémico cada vez mais claro à medida que vai crescendo a divergência entre aquele grupo dirigente e a orientação da III Internacional, favorável a uma frente proletária única (portanto à fusão entre socialistas e comunistas) para travar a ofensiva fascista

Num conjunto de cartas políticas que envia de Moscovo e de Viena aos seus colaboradores e amigos Palmiro Togliatti e Umberto Tarracini, Gramsci sustenta a necessidade de destacar-se de Amedeo Bordiga e do seu método de direcção para formar um grupo dirigente que consiga aquela estratégia política que sempre defendera, baseada na aliança entre operários do norte e camponeses pobres do sul, e que transforme o partido numa expressão mais directa dos trabalhadores, visto que o atraso social e económico do Sul da Itália constituía um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento de um processo revolucionário na Itália. E são estas as convicções e ideias que o levarão, uma vez regressado a Itália, a fundar um novo quotidiano do partido, *l'Unità*¹¹, cujo título procurava claramente sublinhar a importância da “Questione meridionale” verdadeira e histórica questão nacional.

Em Abril de 1924, eleito como deputado e portanto protegido pela imunidade parlamentar, pode regressar a Itália. Será eleito secretário geral do Partido Comunista, inaugurando para este último uma nova fase. As suas prioridades consistem então na transformação da estrutura organizativa do Partido, até então muito centralizada, e no

pôr em risco a sua própria existência num desafio directo com o fascismo, não hesitou em entregar o governo a Mussolini, que a 30 de Outubro de 1922 entrou de comboio em Roma com o seu “exercito dos camisas negras”. Com o apoio dos industriais, dos latifundiários e da classe militar, dos altos funcionários, dos ambientes da Corte, da Magistratura e da maioria da classe política liberal, o parlamento votou a sua confiança ao governo Mussolini com 306 votos a favor e 116 contrários. O novo governo eliminou imediatamente as instituições liberais, a pluralidade dos partidos e as organizações sindicais, instaurando um regime anti-parlamentar fundado num partido único e transformando a Itália num Estado totalitário.

¹¹ O Jornal tinha como subtítulo *Quotidiano degli operai e dei contadini*.

alargamento da sua base, de forma a torná-lo num verdadeiro partido de massa. E embora cultura e política permaneçam para Gramsci questões inseparáveis (aliás a partir de 1925 Gramsci colabora na formação de uma escola do partido por correspondência), a partir de agora a cultura torna-se para ele um instrumento de praxe política.

Todavia, nesta altura particularmente construtiva da sua elaboração política e organizativa (que encontra plena colocação no III congresso nacional do Partido Comunista Italiano, que decorre em Lyon em Janeiro de 1926 e que sanciona, com larga maioria, tanto a afirmação do novo grupo dirigente sobre a esquerda mais radical, quanto a linha política das alianças das classes subalternas) a situação italiana, com um país sob o controle da ditadura fascista, já não permite qualquer margem de manobra revolucionária.

A última intervenção política de Gramsci será uma carta enviada ao comité central do PCUS (constituído por Estaline, Trotsky, Zinoviev e Kamenev), muito crítica face às divisões internas do partido. A oito de Novembro de 1926 (na véspera da promulgação por parte de Mussolini das leis excepcionais que instituem o desterro, o Tribunal Especial e a pena de morte para os opositores políticos) é-lhe retirada a imunidade parlamentar, é preso e encerrado na prisão de *Regina Coeli*, numa cela de isolamento.

Gramsci é preso na altura em que está a escrever um dos seus ensaios políticos mais importantes: *Lo stato operaio nel 1930. Alcuni temi sulla questione meridionale*, em que procura estabelecer um enquadramento histórico e teórico das questões políticas expostas no congresso de Lyon.

O ensaio baseia-se numa investigação historiográfica que, embora se refira aos problemas políticos do momento, tem um significado muito mais profundo, e hoje em dia pode ser lida como um prelúdio às teses desenvolvidas nos escritos da prisão, porque antecipa alguns dos conceitos fundamentais do pensamento gramsciano: “Hegemonia”, “Bloco histórico”, “Função ideológica e política dos intelectuais”, depois aperfeiçoados nos cadernos.

A ideia fundamental da tese de Gramsci consiste, como sabemos, na aliança política entre operários do Norte e camponeses do Sul (sendo aqueles a força propulsora decisiva da revolução nacional e democrática). Gramsci defende que somente uma acção revolucionária conjunta, mas sob a direcção do proletariado industrial e que transforme o operário revolucionário de Turim e Milão no protagonista da “*Questione meridionale*”, pode tornar possível uma governação proletária. A função dos intelectuais no sistema hegemónico burguês e na luta de classe assume aqui um grande relevo. Gramsci mostra como o assim

definido “bloco agrário” meridional é constituído pela grande massa camponesa, pelos intelectuais da pequena e média burguesia, pelos proprietários das terras e pelos grandes intelectuais:

“A sociedade meridional é um grande bloco agrário, composto por três camadas sociais: a grande massa amorfa e desintegrada do campesinato; os intelectuais da pequena e média burguesia rural; e os latifundiários e grandes intelectuais. Os camponeses do Sul estão em ebulição perpétua, mas, como massa, são incapazes de dar expressão centralizada às suas aspirações e necessidades. A camada média de intelectuais recebe da base camponesa os impulsos para a sua actividade política e ideológica. Os grandes proprietários no campo político e os grandes intelectuais no campo ideológico centralizam e dominam, em última análise, todo este complexo de fenómenos. Naturalmente, é na esfera ideológica que a centralização é mais forte e precisa” (Gramsci, 1971)

O facto das massas camponesas estarem desagregadas, sem poderem exprimir num núcleo político centralizado as suas aspirações e necessidades levaria a que os seus fermentos e manifestações sociais fossem dominadas politicamente pelos proprietários e ideologicamente pelos grandes intelectuais, que trabalhavam para a assim chamada “hegemonia burguesa” (a começar por Croce). O intelectual burguês meridional era o intermediário que ligava o camponês ao latifundiário e só rompendo essa organização se poderia realizar a formação de um novo “bloco histórico”. Dada a incapacidade dos camponeses de criarem os seus “intelectuais orgânicos” (ou seja intelectuais saídos da sua própria classe e portanto que actuavam historicamente pelos interesses da classe da qual vinham, tornando-se intérpretes de uma vontade colectiva “nazional-popolare”) uma revolução camponesa só seria possível e realizável através de uma aliança com a classe operária e através da mediação de intelectuais liberal revolucionários, como Gobetti¹². A esses intelectuais caberia quebrar o bloco intelectual meridional, em conjunto com os comunistas e

¹² Piero Gobetti (1901-1926), nasceu e viveu em Turim, teve uma formação cultural aberta às mais variadas tendências da cultura filosófica e política (de Carlo Cattaneo a Marx, a Croce, a Giovanni Gentile e Salvemini), com uma grande paixão pela literatura e pelo teatro. Pôs em prática as suas ideias liberal-democráticas e o seu idealismo filosófico na experiência concreta das lutas operárias dos anos vinte, seguindo com atenção a revolução russa e as vanguardas operárias de Turim. Colaborou, sobretudo como crítico teatral, no jornal “Ordine Nuovo” e ficou impressionado pelo rigor do grupo comunista que o exprimia, sobretudo por Gramsci. Empenhou-se com coragem na luta contra o fascismo, acabando por sucumbir às perseguições e agressões dos bandos e da política fascista. Fundou várias revistas políticas e literárias, entre as quais “Energie Nuove” em 1918, “La rivoluzione liberale” em 1922 e “Il Baretto” em 1924.

com o Partido (concebido por Gramsci como um intelectual orgânico colectivo, que conduz as classes subalternas para a hegemonia).

Como melhor explicarei mais adiante, a “teoria da Hegemonia” gramsciana apresenta desde logo grande margem de autonomia em relação ao conceito de “ditadura do proletariado”. As duas concepções não são inconciliáveis, mas o conceito de hegemonia pode-se evidentemente referir a todas as classes sociais.

Enquanto espera pelo julgamento, Gramsci é transferido de uma prisão para outra, o que tem graves repercussões na sua saúde já extremamente frágil. Em Maio de 1928 é processado com os outros dirigentes do Partido Comunista Italiano e, de todos, é a ele que é atribuída a pena mais dura: vinte anos, quatro meses e cinco dias de reclusão. Devido as suas condições de saúde deficientes é enviado à casa penal especial de Turi (Bari). Pode escrever aos familiares primeiro cada todos os quinze dias e depois semanalmente, e receber as visitas de alguns familiares e amigos, nomeadamente do irmão Carlo, da cunhada Tatiana, e do amigo Piero Sraffa.

As suas condições de saúde vão-se agravar rapidamente. Em 1932, no seguimento da amnistia concedida pelo governo fascista para comemorar os 10 anos da “marcha” sobre Roma, a pena é-lhe reduzida a 12 anos e 4 meses. Devido ao agravamento da sua doença é transferido para a clínica do Dr. Cusumano em Formia. Apresenta nessa altura um pedido de liberdade condicional, que será aceite alguns meses depois. Em Agosto de 1935, após uma nova crise, é transferido para a clínica de *Quisiana* de Roma, onde o assiste a cunhada Tatiana. A 23 de Abril de 1937, terminado o período de liberdade condicional e adquirida a plena liberdade, sofre uma hemorragia cerebral. Morre dois dias depois.

Em 1947, dois anos após o fim da guerra antifascista e dez anos após a morte do revolucionário sardo, é publicado aquele “*monumento humano e literário*” (Spriano, 1971), constituído pelas “Cartas da prisão”. Através delas temos acesso ao mundo dos afectos e das reflexões mais íntimas de Gramsci, e elas constituem no seu conjunto uma espécie de “diário” que “*marca o compasso da prisão*” (Santucci, 2005), uma narração fluida de pensamentos e acontecimentos, “*cujo carácter trágico vai aumentando até culminar naquela espécie de despedida da vida que se pode pressentir nos breves e solenes bilhetes enviados aos filhos em 1936*” (*idem*). Essas cartas são essenciais para reconstruir o pensamento de Gramsci pois permitem também seguir fases importantes da origem e do desenvolvimento das notas contidas nos Cadernos.

As cartas são quase todas elas endereçadas aos familiares (provavelmente devido às rígidas regras carcerárias que também não lhe permitem enviar mais de que uma carta por semana), à mulher Giulia, aos filhos Delio e Giuliano, à mãe, ao irmão Carlo, às irmãs, à cunhada Tatiana Schucht. Particularmente conspícua é a correspondência com Tatiana, a pessoa que durante a detenção lhe é mais próxima, visitando-o em Milão e Turi e assistindo-o nas clínicas onde ele depois será internado.

O amigo Piero Sraffa é outro importante interlocutor de Gramsci. As cartas chegam-lhe em cópia através de Tatiana e é através dela que envia respostas e argumentos. Ambos aliás percebem a importância do facto de estimular Gramsci nos períodos de crise e inércia intelectual. O economista e antigo colaborador de *Ordine nuovo* empenhar-se-á em obter a revisão do processo e em levar ao conhecimento da opinião pública internacional as condições desumanas da sua detenção.

Não existindo por óbvios motivos correspondência de carácter político nas “Cartas da prisão” é difícil estabelecer quais fossem as relações de Gramsci com o Partido e com os outros militantes e dirigentes presos. Embora saibamos que a elaboração política gramsciana se afastará da do grupo dirigente comunista a partir da assim chamada “svolta” (“desvio”: o abandono, em 1928-29, por parte da III Internacional da “frente única”, abandono ao qual o Partido comunista italiano aderirá), não existem indícios de uma ruptura ou expulsão do Partido.

Já numa célebre carta de 19 Março de 1927 Gramsci informava Tatiana do seu projecto de estudo e da sua intenção de fazer um trabalho sistemático desinteressado e profundo porque livre dos vínculos do imediato (LC: 56). Todavia é só em 1929 que obtém a autorização de escrever e em Fevereiro de 1929 começa a redacção do primeiro dos trinta e três cadernos que escreverá ao longo da sua detenção (vinte e um dos quais serão escritos no cárcere de Turi, onde Gramsci fica detido entre Julho de 1928 até Novembro de 1933, e doze na clínica de Formia, onde é internado, sempre em estado de detenção, até Agosto de 1935).

O seu projecto intelectual é muito ambicioso e não lhe é fácil o trabalho de organização das ideias, pois necessitaria de muitos livros que não pode consultar. A ajuda do amigo Piero Sraffa permitir-lhe-á receber alguns volumes previamente autorizados pela censura, mas há muito material sobre o qual quer escrever e reflectir que Gramsci terá mesmo de ir buscar à sua memória.

Para ele, tudo, da leitura de um artigo ou de um livro aos diálogos casuais com outros detidos, são ocasiões para reflexões. Nas cartas sucessivas a que teve a autorização para escrever, através das longas listas dos volumes pedidos ou das observações sobre temas e problemas culturais, vamos acompanhando o progressivo desenvolvimento da sua investigação. Assim, a partir de um projecto inicial, de uma pesquisa sobre a história dos intelectuais italianos “*as suas origens, os seus agrupamentos, (...), os seus diferentes modos de pensar*” (LC: 56), um estudo de linguística comparada e um ensaio sobre Pirandello, outro sobre os folhetins e sobre o cunho popular na literatura (argumentos estes, cujo fio condutor estaria na busca dos graus e fases do “espírito popular criativo” e, em última análise, na “*Questione Meridionale*”) o campo de investigação dos cadernos vai-se alargar enormemente: a relação do materialismo histórico com a filosofia de Benedetto Croce; a organização da cultura; o “Risorgimento”; a “questão” de Machiavelli; a política e o Estado moderno; americanismo e fordismo, para além de um conjunto de ideias e considerações sobre a vida das massas populares (conceito de folclore, o “senso comum”, a questão da língua e do dialecto, etc)

Dos trinta e três cadernos compilados, constituídos por mais de duas mil notas antecipadas pelo sinal de paragrafo § e muitas vezes por um título, dezassete contêm observações, apontamentos, recensões, breves ensaios; quatro exercícios de tradução do alemão e do russo. Os restantes doze, compilados em Formia, são os chamados “cadernos especiais”, pois neles são retomados e agrupados tematicamente, com algumas variantes e integrações, os apontamentos do período de Turi.

As notas da prisão, de carácter provisório e incompleto, apresentam-se como um “*vasto laboratório de ideias, (...) onde se acumulam os materiais preparatórios para uma serie de ensaios a escrever* (e que como sabemos nunca serão escritos), *segundo um plano elaborado várias vezes*” onde “*os problemas abertos, muitos dos quais ainda à espera de uma resolução adequada, superam largamente as certezas e verdades adquiridas*” (Santucci, 2005).

Embora aparentemente desprovidos de uma organização sistemática, os “Quaderni del carcere” possuem todavia uma coerência e uma profunda unidade temática.. Aliás, se revisitamos os temas essenciais das investigações aí contidas ressaltam quer a homogeneidade do conjunto, quer uma continuidade em relação aos interesses e aos problemas expostos nos escritos políticos e à “concepção estratégica” do Gramsci teórico e político revolucionário. Esse nexos está na luta pela emancipação das classes oprimidas sob o capitalismo (antes de

tudo, a classe operária, depois o campesinato para chegar enfim àquilo que ele definirá nos cadernos como “classes ou grupos subalternos”) e pressupõe construção de um novo “bloco histórico” através de uma reforma moral e intelectual que substitua a cultura da velha classe dominante (na ordem de ideias de que o económico, o político e o filosófico, o Estado e a sociedade civil são expressões de uma mesma realidade em movimento). Daí a importância de se conhecer a cultura popular nas suas manifestações diversificadas e fragmentárias, para a transformar depois em nova cultura.

Depois da morte de Gramsci Tatiana Shucht guarda os seus cadernos e envia-os para Moscovo. No Outono de 1938 Palmiro Togliatti, que se encontra em Espanha, começa a receber as primeiras cópias dos manuscritos e a projectar a publicação das cartas e de uma antologia dos cadernos, o que acontecerá somente no após guerra, em Itália.

A edição das cartas, embora parcial, em 1947, é um acontecimento muito importante pois permite à Itália antifascista redescobrir a grandeza humana e cívica de Gramsci. A crítica reflectirá não apenas o valor literário e ético das cartas, mas também a sua importância cultural ao antecipar a temática dos cadernos.

A primeira edição dos *Quaderni del carcere* aparece entre 1948 e 1951 na casa editora *Einaudi*. As notas de Gramsci são aqui agrupadas por temas e argumentos em seis volumes independentes, com títulos redactoriais que se tornaram célebres na cultura italiana e na internacional: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948); *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949); *Il risorgimento* (1949); *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949); *Letteratura e vita nazionale* (1950); *Passato e presente* (1951). A difusão da edição temática dos *Quaderni* é enorme, embora não falte um contraste de opiniões no que respeita à exactidão e à legitimidade dos critérios escolhidos para a publicação. Mas o estado de fragmentação dos textos e a própria tentativa, por parte do autor, de reelaborá-los e ordená-los progressivamente segundo grupos homogéneos e temáticos, parecem autorizar essa escolha.

Mais laborioso e complexo resultará o trabalho de identificação e preparação da publicação dos escritos políticos, já que Gramsci geralmente não assinava os seus artigos nos jornais. Serão assim publicados: *Scritti giovanili. 1914-1918* (1958); *Sotto la Mole. 1916-1920* (1960); *L'Ordine Nuovo. 1919-1920* (1954); *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo. 1921-1922* (1966); *La costruzione del Partito comunista. 1923-1926* (1971)

Em 1975 publica-se a fundamental edição crítica dos cadernos organizada por Valentino Gerratana. Esta edição não só evidenciava os limites filológicos da edição anterior mas revelar-se-á um instrumento precioso para os estudiosos de Gramsci, cada vez mais numerosos. O minucioso trabalho filológico, conduzido com escrúpulo permitirá um conhecimento mais correcto e profundo da sua obra. A edição crítica dos cadernos vai restituir às reflexões de Gramsci a sua natureza de “material ainda em elaboração”.

“O seu pensamento chega-nos fluid,o ao contrário do fragmentarismo que é um dos obstáculos à leitura da edição togliattiana (...) que produz uma incongruência incomodativa entre a ambição organizativa declarada nos títulos dos vários volumes e o estado evidentemente provisório, por vezes caótico dos textos em si (...) é antes o continuum móvel e labiríntico de um percurso de investigação que desintegra sistematicamente antigas barreiras (...) de um pensamento que, não por acaso, encontra ainda hoje dificuldade em obter direito de cidadania na esclerótica enciclopédia académica do saber” (Baratta, 2003)

A arrumação cronológica dos textos da prisão permitia agora individuar o método de trabalho de Gramsci, que era muitas vezes o de trabalhar e em vários cadernos ao mesmo tempo ou de retomar aqueles escritos em precedência para acrescentar novos textos nas páginas deixadas em branco, corrigindo, modificando, desenvolvendo os argumentos, num contínuo esforço para chegar à demonstração inicial e sugerindo perspectivas que muitas vezes ficam porém suspensas ou de difícil realização. Os textos dividem-se agora segundo o seguinte critério: textos A, os de primeira redacção, retomados com mais ou menos variantes noutras anotações, sobretudo nos “cadernos especiais”; textos B, os de redacção única; textos C, os de segunda redacção. Transparece assim a complexidade de um projecto de investigação complexo e “infinito”, e portanto provisório, constituído quer por pequenas observações, simples anotações bibliográficas, aforismos e a abordagem e pesquisa de uma multiplicidade de temas, quer por uma efectiva *“vontade programática e histórico-política (...), da procura de resultados coerentes e orgânicos que incidam na realidade política e social”* (Ferroni, 1991).

Ao devolver aos leitores a estrutura provisória dos textos (muitas vezes sublinhada nos cadernos por Gramsci), como já disse indissociável da sua penosa génese (devido ao isolamento, às dificuldades materiais de pesquisa e aos sofrimentos psico-físicos de Gramsci), a nova edição crítica devolvia-lhes seja a sua verdadeira natureza, que pelas suas

características anti-dogmáticas e críticas “*oferecem uma lição de método sempre actual*” (Santucci, 2004), seja “*a natureza dialógica da mentalidade filosófica de Gramsci*” que

“obrigado agora a uma escrita monológica a qual, singularmente, abre um espaço inusual ao dialogo com um interlocutor - ideal e eventual- para leitores que teriam de enfrentar novas experiências e ficariam na posse de novos elementos de juízo que ele, no isolamento da prisão, podia só entrever (oferecendo-lhe) uma reflexão profunda da própria experiência política e cultural e a construção teórica de uma metodologia crítica complexa para defrontar activamente os processos do mundo contemporâneo” (Gherratana, 1975)

Assim o interesse inicial por Gramsci enquanto prerrogativa exclusiva de restritos grupos de intelectuais da área marxista, representa apenas o capítulo inicial de toda a crítica sobre o pensador, e a influência das suas reflexões e do debate à volta delas vai muito além dos horizontes do Partido comunista, tendo-se desenvolvido aliás à volta da sua obra e dos seus conceitos principais uma ingente polémica que provavelmente ainda não terminou. Certamente, a “operação Gramsci” promovida por Togliatti, isto é, o uso político e programático que ele faz (procurando apresentar uma ligação directa entre a contribuição teórica do dirigente sardo e as orientações ideais e políticas do PCI, dando uma imagem orgânica e sistemática do pensamento de Gramsci e suprimindo as anotações mais críticas de Gramsci em relação ao Partido), vai atrasar o conhecimento dos seus escritos no estrangeiro, pois durante muitos anos será sobretudo a avaliação das estratégias políticas do Partido comunista italiano a determinar a crítica ou mesmo o desinteresse pelo pensamento de Gramsci, como acontece em França. E, até à morte de Estaline, nos partidos das assim chamadas democracias populares, prevalecem sentimentos de cautela e desconfiança em relação ao autor dos *Quaderni del carcere*, indubitavelmente heterodoxo em relação aos cânones oficiais da doutrina marxista-leninista.

Mas Gramsci parece ser um dos poucos pensadores marxistas que sobreviveu à caída do socialismo e a sua obra parece ter-se subtraído à limitação de qualquer ortodoxia, o que explica certamente a sua vasta circulação no mundo e em países tão diferentes entre si (na sua história, nas suas tradições ideológicas, nos seus regimes políticos e condições económicas), assim como explica também as diferentes apropriações que foram feitas dos seus conceitos.

Na Espanha oprimida pela ditadura fascista, a analogia entre o seu destino e o de muitos exponentes da oposição ao regime de Franco (e isto vale também para o Chile depois do golpe militar de Pinochet) suscitaram um forte sentimento de participação emotiva e

social. Ao passo que na democracia liberal dos Estados Unidos os temas gramscianos maioritariamente discutidos são a relação entre política e cultura, o papel dos intelectuais na sociedade de massa, a investigação sobre as classes subalternas aplicada as minorias afro-americanas. E ainda, há que falar da sua inserção na corrente dos *cultural studies* ingleses ou no interesse que suscitou no Brasil.

Se a obra de Gramsci é hoje objecto de um estudo mais científico e filológico, não está certamente liberta de interpretações ideológicas conflituosas e até de usos com finalidades manifestamente políticas (como acontece com conceitos como o de “hegemonia” e de “sociedade civil”). Mas isto apenas comprova a sua enorme vitalidade e permanência no tempo:

“Se desconfiamos de usos que propõem o pressupõem uma interpretação “a tutto tondo”, ideologicamente motivada, da obra de Gramsci, não nos privamos da possibilidade de valorizar leituras parciais e circunscritas que procurem aplicar metodologia e categorias gramscianas a situações particulares ou terrenos específicos de análises. Pelo contrário, uma novidade relevante e positiva na fase actual dos estudos gramscianos é a presença –ao lado das investigações sistemáticas, sustentadas ou inspiradas em certezas filológicas – de abordagens mais “livres” por parte de estudiosos que procuram, em investigações ou construções teóricas a diferentes níveis, a utilização de partes ou aspectos do pensamento de Gramsci.” (Baratta, 2003).

A partir dos anos cinquenta, quando da primeira publicação dos *Cadernos*, a Antropologia utilizou Gramsci para avançar no estudo e nas interpretações da cultura popular. Ernesto De Martino, em diálogo com as *“Observações sobre o folclore”* de Gramsci, iniciou uma trajectória de estudos sobre as classes subalternas e sobre o folclore, sobretudo do Sul de Itália, que alimentou o debate sobre esse ponto até 1970, ou seja até que, como diz Elisabetta Gallo, *“enfrentar o problema dos subalternos separadamente da “cultura de massa”, considerada antropologicamente inautentica e “puramente hegemónica”, acabou por empantanar a própria etno-antropologia”* (Gallo, 2010).

Uma demonstração da importância e da amplitude da influência de Gramsci vem de correntes como a dos *cultural studies*, dos *subaltern studies* e *post-colonial studies* constituídas por intelectuais de grande relevo na cultura internacional como Stuart Hall (um jamaicano naturalizado inglês, fundador do Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham em 1964 e seu director de 1968 a 1979), Ranajit Guha (historiador bengalês) e

Edward Said (um palestino-americano, que foi professor de literatura comparada na Columbia University).

Os programas de investigação destes movimentos abriram uma nova fase do pensamento crítico a partir dos conceitos gramscianos de “hegemonia”, “subalternidade”, “cultura”, “sociedade civil”. Essas categorias são por assim dizer retiradas da sua dimensão histórica e territorial (italiana) e transplantadas para um terreno planetário, na relação entre Norte e Sul do mundo e mais precisamente na condição de subalternidade imposta pelo mundo ocidental.

I. 2. TEMAS ESSENCIAIS DO PENSAMENTO DE ANTONIO GRAMSCI

A) A FILOSOFIA DA PRAXIS

O pensamento de Antonio Gramsci representa uma das expressões fundamentais e mais originais do marxismo ocidental. A sua visão global do marxismo, entendido como *filosofia da praxis*, termo que Gramsci usa muitas vezes nas notas da prisão para se referir ao marxismo e que foi buscar a Antonio Labriola¹³, é reelaborada numa confrontação contínua com os temas da tradição filosófica italiana, com o debate intelectual do princípio do século XX, com os próprios materiais propostos pela cultura oficial dos anos do fascismo e ainda com a precedente experiência política e com a elaboração teórica a ela ligada.

A força e a originalidade do marxismo gramsciano nascem de uma tentativa de responder à derrota sofrida pelo proletariado na Itália dos anos vinte e da elaboração de uma estratégia de intervenção política que se baseie numa complexa análise da sociedade contemporânea italiana e da História italiana, na convicção de que a teoria e as ideias abstractas por si só não são instrumentos suficientes para a transformação da sociedade. O entendimento do mundo através da História (e da análise empírica) para podê-lo transformar, representa portanto a questão fundamental no projecto intelectual de Gramsci. Se a realidade empírica não se encaixa em limites teóricos e predeterminados, escreve Gramsci, “*a experiência na qual a filosofia da praxis se baseia não pode ser esquematizada; é a História em toda a sua variedade e multiplicidade*” (QC: 1488).

A filosofia de Benedetto Croce, constitui a base teórica sobre a qual Gramsci projecta a própria concepção marxista da História e da luta política. Ao historicismo idealista do filósofo, Gramsci vai buscar o sentido da historicidade da cultura e da importância da educação, mas inverte-as do ponto de vista das classes subalternas. É esse sentido activo e criativo da cultura que o leva a definir, contra qualquer versão determinista do materialismo marxista, a relação entre estrutura económica e super-estrutura ideológica, a capacidade dos factos ideológicos agirem sobre a própria estrutura e sobre o sentido do desenvolvimento histórico, como explica Giulio Ferroni:

¹³ António Labriola (1834-1904), filósofo napolitano. Aderiu ao marxismo e em 1890 correspondeu-se com Engels e, sucessivamente, com os maiores expoentes do socialismo europeu. Colaborou nas principais revistas socialistas alemãs e publicou três ensaios sobre o materialismo histórico (*In memoria del Manifesto dei comunisti*, em 1895, *Del materialismo storico*, em 1896, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, em 1897) graças aos quais se afirmou como um dos mais importantes estudiosos do marxismo.

“ele permanece fiel à sua concepção juvenil da história, entendida como movimento vital, activo, em que a consciência se afirma como síntese entre sujeito e objecto, como capacidade formadora. A função da classe operária é a de assumir esse desenvolvimento histórico, de se apropriar das formas e de plasmá-las” (Ferroni, 1991)

Os mesmos temas encontramos na leitura gramsciana de Marx, ao qual vai buscar sobretudo a dimensão histórica e dialéctica e a importância da criatividade e da vontade humana no desenvolvimento de novas formas de tomada de consciência por parte dos povos subjugados. Gramsci propõe assim uma interpretação anti-mecanicista e fortemente humanística do materialismo histórico, baseada no forte nexo (dialéctica) entre teoria e prática, entre pensamento e acção, entre interpretação do mundo e vontade de o transformar. Concebe o desenvolvimento histórico como desenvolvimento da consciência e da vontade, como processo desencadeado não apenas pelas condições materiais e estruturais, mas pela intervenção vital da subjectividade. Para ele a “subjectividade histórica” de uma classe, consciente da própria identidade e do próprio papel e utilizando esses conhecimentos (teoria/consciência), pode modificar, mediante a praxis (prática/acção política), a realidade social.

A análise teórica gramsciana baseia-se portanto na *“reciprocidade entre estrutura e super-estrutura (reciprocidade que é justamente o “processo dialéctico real)”* (QC: 1052), através da qual as ideias, as ideologias, as crenças e discursos em geral não representam um simples reflexo das relações económicas fundamentais, mas são parte integral e orgânica da mesma (embora com uma dimensão específica e que enquanto tal deve ser analisada).

Para a filosofia da praxis, as ideologias além de *“factos históricos reais”* são um poderoso instrumento de domínio político. Têm de ser estudadas, compreendidas, combatidas por determinadas razões políticas: *“para tornar intelectualmente independentes os governados dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra”* (QC: 1319)

Esta vontade progressista ou *“desenvolvimento de novas formas de tomada de consciência por parte dos povos subjugados”* (Craham, 2004) todavia não surge espontaneamente, e é por isso que a questão da cultura tem um papel fundamental na transformação radical da sociedade capitalista: porque proporciona os instrumentos para as classes subalternas compreenderem e assim transformarem a sociedade.

A filosofia da praxis rejeita assim qualquer forma de pensamento teleológico, colocando em primeiro lugar a vontade humana para avançar na direcção de uma transformação socialista da sociedade, na convicção de que as contradições estruturais da sociedade capitalista criam essa possibilidade de transformação, mas apenas potencialmente:

“É este sentido da história como um campo de possibilidades que explica a insistência em Gramsci quer das ideias, quer da vontade política. Transformar as possibilidades históricas em realidades exige o reconhecimento dessas possibilidades e a sua articulação sob a forma de narrativas persuasivas capazes de mobilizar grandes grupos de pessoas (...) e uma vontade política que transforme ideias e crenças em forças materiais capazes de actuar na história (Crahan, 2004)

Gramsci parte do pressuposto de que *“todos os homens são filósofos”* (QC:1375) porque todos têm uma concepção do mundo e todos contribuem a sustentá-la ou a modificá-la. São porém poucos os que têm consciência crítica disso. A filosofia, enquanto reflexão racional sistemática, deve distinguir-se (e é aliás a superação) da religião e do senso comum, coincidindo com o “bom senso”. A filosofia da praxis, diz Gramsci, *“só pode apresentar-se de início numa atitude polémica e crítica, enquanto ultrapassagem da maneira de pensar anterior e do concreto pensar existente (ou mundo cultural existente). (QC:1383), e portanto, para começar, deve constituir-se como crítica do senso comum. Mas o seu objectivo não é de impor ex novo uma diferente concepção do mundo, mas “tornar crítica uma actividade já existente” (QC: 1383), em direcção de uma “nova cultura”, de “uma nova forma de conceber o mundo e o homem, e essa concepção já não está reservada aos grandes intelectuais, aos filósofos profissionais, mas tende a tornar-se popular, de massa, com um carácter concretamente mundial, modificando (embora com o resultado de combinações híbridas) o pensamento popular, a mumificada cultura popular” (QC: 1826)*

A filosofia da praxis tende portanto à superação do *“contraste entre cultura popular e alta cultura”* (QC:1860) em direcção a um *“progresso intelectual de massa e não apenas de escassos grupos de intelectuais”* (QC:1385)

Para Gramsci é portanto a cultura, ou a “luta cultural”, que actua no mundo, já que é através da actividade reflexiva, crítica e consciente que se pode proporcionar a construção de uma nova concepção do mundo progressista e dinâmica, uma cultura que tende para a ultrapassagem da diferença entre intelectuais e não intelectuais, representando um progresso intelectual de massa *“que, em última análise, se se realizasse, constituiria uma crítica-destruição do próprio conceito de cultura como foi concebido até agora.”* (Baratta, 2003).

O conceito de “cultura” em Gramsci entrelaça-se com outros conceitos fundamentais: o de “intelectuais”, de “sociedade civil”, de “povo”, de “massas”, de “nazional-popolare”, de “organização”, de “ideologia”, de “progresso,” de “hegemonia”, etc. Entre todos, o conceito de “sociedade civil” tem para Gramsci um papel central, refere-se à super-estrutura e torna-se, em última análise, sinónimo de “cultura”. Esta pluralidade, que engloba partidos, associações sindicais, a imprensa, centros e associações culturais e religiosas, etc. não se pode reduzir a um efeito mecânico e determinístico da estrutura económica da economia capitalista mas, pelo contrário, a sua análise deve poder captar as potencialidades e a vontade de desenvolvimento e de auto-transformação da sociedade.

Isto leva Gramsci a uma reinterpretação da dialéctica entre as classes e dos conflitos de classe. De facto, ele não reduz a competição social à contraposição entre duas forças, mas hipotiza alianças entre diferentes grupos sociais interessados nos processos de transformação socialista do mundo capitalista, diferentes portanto daqueles previstos pelo marxismo tradicional.

B) O CONCEITO DE “HEGEMONIA” E A QUESTÃO DOS INTELECTUAIS

“Muito se tem discutido sobre o que Gramsci queria dizer exactamente com “hegemonia” mas é indiscutível que se trata de um conceito por ele usado para explorar as relações de poder e a forma concreta como elas são vividas” (Craham, 2004), isto é, produzidas e reproduzidas.

O conceito gramsciano de “hegemonia” está no centro da sua teorização da cultura subordinada: na análise do “blocco storico”, onde se manifesta a reciprocidade da estrutura e super-estrutura, na crítica do economicismo, do mecanicismo político e do dogmatismo teórico.

A leitura de Marx proposta por Gramsci diferencia-se radicalmente das simplificações que se tinham afirmado na Internacional comunista e pressupõe, como já disse, uma leitura da História muito complexa e articulada já que, se as classes subalternas tendem à conquista do poder político, o impulso da necessidade económica não é suficiente para que ela se realize:

“Não há actos históricos que não sejam realizados pelo “homem colectivo”, ou seja, que não pressuponham a conquista de uma unidade “cultural-social” graças à qual

uma multiplicidade de vontades dissociadas com fins heterogêneos, se unem para um mesmo fim, na base de uma (igual) e comum concepção do mundo” (QC:1331).

O “momento da hegemonia” que a filosofia da praxis reivindica, permite portanto valorizar “a frente cultural enquanto necessária, ao lado das que são meramente económicas e políticas” (QC: 1224).

É portanto um conceito novo em relação ao de “ditadura do proletariado”: “hegemonia” não é domínio e “classe hegemónica” não tem o mesmo significado de “classe dominante”. A classe hegemónica tem que saber ser dirigente, tem que agir em relação aos tempos e às circunstâncias, procurando conquistar influência no sistema político-social e também a aliança de outras forças sociais. Numa situação em que a classe dominante detém apenas a força coerciva, há uma “crise de autoridade”, ou seja, as massas afastam-se das ideologias tradicionais, mas essa fase de crise pode ter êxitos imprevisíveis.

Daí a necessidade para a classe que quer ser dirigente/hegemónica de obter o consentimento não apenas em sede estritamente política, mas também dentro da sociedade civil, ao nível das massas. Por outras palavras, é imprescindível uma “ direcção intelectual e moral” que deve mesmo preceder a conquista material do poder (o que Gramsci define como uma longa fase de “guerra de posição”):

“O caminho para o poder não passa simplesmente pela substituição de um grupo dominante por outro no aparato estatal. No Estado, o “domínio directo” exprime-se no governo. Por seu lado, toca à sociedade civil a “função de hegemonia” que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade. É a sociedade civil, que Gramsci coloca entre a estrutura económica e o Estado, que deve ser transformada radicalmente em concreto” (Santucci, 2005).

Uma classe dominante e dirigente é aquela que conseguiu fazer nascer uma cultura hegemónica que dá corpo à sua visão do mundo, mas que representa não apenas os seus interesses, mas os da sociedade como um todo, isto é, que incorporou pelo menos alguns dos interesses de outras classes, organizando-se por consequência como um Estado. Portanto para Gramsci, na época capitalista, o consentimento, entendido como direcção intelectual e moral, pode ser procurado também na burguesia progressista, visando a construção de um “blocco storico”, ou seja uma aliança entre as forças políticas e sociais interessadas numa renovação, primeiro em sentido democrático e, num segundo momento, já socialista do Estado.

Os factos culturais revelam-se portanto instrumentos determinantes de dominação política. Essa transformação, a identificação entre sociedade civil e Estado, ou seja a realização de um novo sistema hegemónico (bloco histórico entre classes e grupos subalternos) através de uma cultura de oposição progressista e popular necessita portanto de um sólido projecto cultural e essa tarefa é, para Gramsci, da responsabilidade dos intelectuais:

“Todos os grupos sociais, ao surgirem no terreno original de uma função essencial no mundo da produção económica, criam organicamente, ao mesmo tempo, um ou mais estratos de intelectuais que lhe dão homogeneidade e uma consciência não só da sua própria função económica, mas também no campo social e político” (QC:1513)

Gramsci vê nos intelectuais uns mediadores de cultura e consenso social, que elaboram e exprimem valores espalhados na sociedade. A História dos intelectuais mostra que a função deles é tanto mais incisiva quanto mais eles são “orgânicos” a uma classe social, representando as suas exigências e os seus valores. As forças que têm como objectivo a uma real transformação da sociedade devem portanto saber utilizar de forma articulada a função dos intelectuais; e a classe operária (através do partido que luta pelo poder) deve portanto criar os seus próprios intelectuais, já que uma classe incapaz de produzir os seus próprios intelectuais é incapaz de se transformar em força hegemónica.

“Para Gramsci, intelectuais orgânicos são os que têm laços fundamentais e estruturais com determinadas classes. À medida que uma classe se torna uma entidade auto-consciente, à medida que deixa de ser apenas uma classe em si para ser uma classe para si, dá origem aos seus próprios intelectuais (Craham, 2004).

Nesta perspectiva política é fundamental, segundo Gramsci, reconstruir uma história dos intelectuais, que ilustre as suas diferentes formas de consciência em relação às diferentes classes sociais, o grau mais ou menos forte da sua “organicidade”. Em relação à História de outros países europeus mais modernos, a História italiana revela um singular fechamento dos intelectuais, enquanto casta autónoma que defende uma própria identidade separada das próprias classes de cada um, às quais porém fica inevitavelmente ligada (um exemplo concreto de bloco histórico conservador é por exemplo o que nos é fornecido pelos intelectuais meridionais, em primeiro lugar por Benedetto Croce). Por tradição histórica, o intelectual italiano não se quer “orgânico”, não reconhece a sua ligação com a realidade social do país, mas posiciona-se, de forma abstracta, como “cosmopolita”, e isso explica a escassa consistência de uma cultura de divulgação, ou mesmo as limitações do processo unitário italiano (o próprio “Risorgimento”, segundo Gramsci, não se apoiou numa moderna cultura

burguesa e “nazional-popolare” semelhante às que se desenvolveram noutros países europeus). Por razões históricas, portanto, os intelectuais italianos formam uma casta desligada do povo, caracterizada por um “estéril cosmopolitismo” que os torna alheios à nação, entendida no sentido mais amplo do termo: *“Em Itália, o termo nacional tem um significado ideologicamente muito restrito e, em todo o caso, não coincide com “popular” porque na Itália os intelectuais estão longe do povo, isto é, da nação”. Pelo contrário, estão ligados a uma tradição de casta que nunca foi quebrada por um forte movimento político popular ou nacional a partir de baixo.”* (QC:)

Gramsci faz portanto uma distinção fundamental entre dois tipos de intelectuais: os “intelectuais orgânicos” e os tradicionais. “Intelectuais orgânicos” são aqueles que produzem uma consciência crítica e dão homogeneidade a um grupo social: são os agentes da hegemonia, que realizam uma mediação entre estrutura e super-estrutura. Não se fecham nas suas teorias, mas interpretam as necessidades da sociedade e estão prontos a misturar-se activamente na vida prática como *“construtores, organizadores, persuasores permanentes”* (QC:1551), capazes de fazer a mediação entre teoria e estratégia política e capacidade de compreender o homem comum, já que a sua função é, acima de tudo, *“directiva e organizativa, isto é, intelectual”* (QC:) Os “intelectuais orgânicos” são também os funcionários e os profissionais, nos diferentes níveis, que a classe dominante produz com o objectivo de garantir o consenso na sociedade civil e o controlo do aparato estatal em âmbito político. Gramsci sublinha como exista uma hierarquia entre os intelectuais orgânicos, uma divisão do trabalho, que vai desde os mais humildes administradores do saber até aos criadores de novas concepções do mundo.

Por outro lado, os intelectuais tradicionais são *“um grupo social cristalizado...que se vê a si próprio subsistir, ininterruptamente ao longo da história e, deste modo, independente da luta de grupos”* (QC: 1406) Cabe à classe dominante tornar “orgânicos” os intelectuais tradicionais, mas essa passagem não é mecânica nem evidente:

“Uma das características mais importantes de qualquer grupo que evolui na direcção da hegemonia é a sua luta para assimilar e conquistar “ideologicamente” os intelectuais tradicionais, mas essa conquista torna-se tanto mais rápida e eficaz quanto mais o grupo em questão conseguir simultaneamente produzir os seus próprios intelectuais” (QC: 1517)

Um exemplo importante de intelectuais “cristalizados” são os eclesiásticos, dantes organicamente ligados a uma aristocracia fundiária mas que, com o tempo, foram

desenvolvendo um sentido de si mesmos como autónomos e independentes do grupo social dominante. Desta forma, a incapacidade, no contexto específico da História italiana, da classe camponesa criar os seus próprios intelectuais orgânicos tem a ver com a sua longa subordinação “disciplinada” à “*rede institucional penetrante*” (Crahan, 2004) e altamente eficaz constituída pela Igreja Católica, que durante muitos séculos teve o monopólio de uma série de serviços importantes: “*a ideologia religiosa, (...) juntamente com as escolas, a educação, a moral, a justiça, a caridade, as obras de assistência*” (QC: 1514), o que ligava fortemente os camponeses às classes dominantes existentes.

Portanto, segundo Gramsci, só através de uma aliança com a classe operária, e tendo esta última como força dirigente, é que os camponeses italianos poderiam vir a ultrapassar o seu estatuto de subalternos, já que, numa era de capitalismo moderno, eram incapazes de produzir os seus próprios intelectuais orgânicos.

“É na incapacidade das classes subordinadas de se organizarem que ele vê talvez a sua maior fraqueza fundamental, que as impede de libertar-se da sua subordinação. Para qualquer grupo alcançar a dominação e tornar hegemónica a sua concepção do mundo, e depois reproduzir essa hegemonia, é necessária organização. O trabalho de organização é para Gramsci parte integral da produção de conhecimento que consegue agir sobre o mundo, ao passo que o conhecimento que não age sobre o mundo nada mais é do que pedantismo estéril” (Crahan: 158)

É aqui que se insere, segundo Gramsci, a actividade do Partido, actividade que tem que se desenvolver numa dúplici direcção: por um lado produzindo os seus próprios intelectuais orgânicos, difundindo a cultura entre as massas e formando os dirigentes; por outro, lutando para impor uma nova figura de intelectual que conjugue teoria e acção, cultura e política, e por essas características fique próximo da concepção do mundo do proletariado.

Gramsci acaba por atribuir a esta capacidade do partido “*quase um valor mítico, através de uma leitura original da obra de Maquiavel*” (Ferroni, 1991). O partido elabora e sistematiza a “concepção do mundo”, que se manifesta irregularmente de forma autónoma no operar espontâneo da classe. Não se trata de uma organização burocrática ou de um instrumento de poder, mas de um organismo virado para a “*reforma intelectual e moral (...) o que depois significa criar um terreno para um ulterior desenvolvimento da vontade “nazional- popolare” em direcção à realização de uma forma superior e total de civilização moderna*” (QC: 1561). É concebido como intelectual colectivo, orgânico por sua vez à classe operária “*que ao historizar quer a realidade, quer os valores quer a si próprio*” (Baratta,

2003) *“torna-se a base de um laicismo moderno e de uma complexa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume.”* (QC: 1561)

É preciso portanto situar a problemática dos intelectuais no nexo dialéctico teoria/prática, intelectuais/massas. Os intelectuais, com efeito, influenciam as massas, dando-lhes a consciência teórica das suas aspirações; as massas influenciam os intelectuais integrando-os na própria acção.

“Se a relação entre os intelectuais e o povo nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é o resultado de uma adesão orgânica em que o sentimento-paixão se torna compreensão e por conseguinte saber (...), só então a relação é representativa, e se realiza a troca de elementos individuais entre governados e governantes, entre dirigidos e dirigentes, ou seja se realiza a vida de conjunto que é a única força social, ou seja cria-se o “blocco storico”. (QC: 1506)

C) O CONCEITO DE “NACIONAL POPULAR”

Na base de toda a reflexão de Gramsci estão portanto as massas, ou o povo, na sua ligação com os intelectuais e com a cultura:

“É uma tese decisiva ou fundadora a este propósito, a necessidade de ultrapassar a separação histórica e estrutural (...) entre intelectuais e vida intelectual por um lado, e o povo por outro, assim como a afirmação de que essa ultrapassagem implica a necessidade da “passagem” recíproca do “saber” dos intelectuais ao “sentir” do povo” (Baratta: 42)

O objectivo de criar uma consciência social mais vasta pressupõe uma relação mais estreita entre cultura e divulgação: Gramsci presta particular atenção às diferentes formas e técnicas de divulgação e de circulação social da cultura (do folclore ao mito, à literatura popular, ao jornalismo e aos modos mais modernos da cultura de massa).

Paralelamente à sua reflexão sobre o papel dos intelectuais, existe em Gramsci uma grande atenção em relação à literatura, que tem a ver com a sua própria formação literária. Embora critique fortemente a figura do intelectual/literato dominante na Itália, Gramsci considera a literatura um instrumento essencial de mediação cultural e de conhecimento da realidade. Ambiciona a uma crítica literária “integrante” que saiba unir a *“luta por uma nova cultura, ou seja por um novo humanismo, a crítica dos costumes, dos sentimentos e das*

concepções do mundo” com *“a crítica estética ou puramente artística no seu fervor apaixonado.”* (QC: 2114) (Macchiavelli, Pirandello e Dante são muitas vezes abordados nesse sentido nos “Quaderni”).

O interesse pela divulgação da cultura leva Gramsci a uma análise da problemática da difusão pública da literatura e das complexas relações que se instauram com o público, nomeadamente quanto à literatura popular. Na literatura popular e especialmente na de cordel que tivera tanto êxito fora de Itália no Século XIX, Gramsci vê uma forma essencial de circulação da cultura nos mais variados estratos populares, em que se define uma cultura “nazional-popolare” baseada numa viva comunicação entre intelectuais e povo. Na Itália, como já disse, a relação entre intelectuais e povo foi sempre muito fraca, impedindo o desenvolvimento de uma literatura genuinamente popular, exactamente porque faltou um “*‘blocco’ nacional intelectual e moral*” (ao ponto que, diz Gramsci, o intelectual italiano é mais estrangeiro dos estrangeiros face ao povo-nação). Para satisfazer as suas necessidades de literatura, o povo tinha-se interessado pelo “folhetim”, mas até este era importado de França, onde esse tipo de literatura tinha uma conotação laica e democrática. Gramsci está convencido da necessidade de criar uma espécie de “folhetim”, já que *“é só nesse tipo de literatura que se pode seleccionar o público suficiente e necessário para criar a base cultural da nova cultura”* (QC:2120)

Embora Gramsci sugira uma detalhada investigação acerca das características da circulação cultural italiana, não chega a dar indicações para a construção de uma nova literatura “nazional-popolare”. O seu maior empenho permanece, de qualquer forma e como já expliquei precedentemente, na reconstrução das formas de uso social da literatura no horizonte da tradição italiana e as suas reflexões sobre a história dos intelectuais italianos e os seus diferentes modos de organização.

Do mesmo modo, a profunda investigação levada a cabo por Gramsci no âmbito linguístico tem a ver com a temática “nazional-popolare”: sempre que surge a questão da língua (definição da língua e as suas relações culturais e históricas; termos da sua autonomia, etc.) significa que se está impondo uma série de outros problemas como a formação e o alargamento da classe dirigente e a necessidade de estabelecer relações mais fortes entre os grupos dirigentes e a massa popular-nacional, isto é, de reorganizar a hegemonia cultural.

E é neste contexto de luta política, de luta por uma nova cultura e de estratégia vencedora do proletariado que o conceito de “nazional-popolare” tem de ser visto: adquire um valor mais amplo e sai do âmbito estritamente literário, ou linguístico, ligando-se a toda

uma concepção do intelectual e da política do proletariado face às outras classes subalternas para criar um novo bloco histórico, ou seja a aliança necessária para chegar à revolução e conservá-la duravelmente. No bloco histórico, os intelectuais são os mediadores do consenso, o cimento que liga os outros grupos subalternos ao proletariado de forma a que este se torne dominante e dirigente, duas qualidades essenciais para exercer uma verdadeira hegemonia, criando entre as massas uma nova consciência através da cultura (da literatura ao folclore, etc.) que é “nazional-popolare” se consegue exprimir as aspirações e os sentimentos dessas classes subalternas e portanto contribuindo para alcançar a unidade cultural e política da nação satisfazendo as exigências intelectuais e morais do povo.

“O que interessa é que surja uma nova maneira de conceber o mundo e o homem e que essa concepção não seja apenas circunscrita aos grandes intelectuais, aos filósofos profissionais, mas tenda antes a tornar-se um fenómeno popular, de massas, com um carácter concretamente mundial, capaz de modificar (mesmo se o resultado incluir combinações híbridas) o pensamento popular e a cultura popular mumificada.”(QC: 1518)

Na visão de Gramsci, portanto, apenas um movimento de massas, baseado numa cultura popular, poderia ser capaz de “desafiar genuinamente um Estado capitalista moderno como o da Itália contemporânea.” (Craham, 2004) Para se tornarem politicamente dominantes, as classes subalternas devem primeiro criar uma “*vontade colectiva nacional-popular*”, de forma a dar origem a uma determinada consciência ou concepção do mundo e alcançar uma certa hegemonia:

“um grupo social pode e deve, aliás, exercer desde logo a “liderança” mesmo antes de conseguir o poder governamental (isto é, com efeito, uma das principais condições para a conquista do poder); subseqüentemente, torna-se dominante quando exerce o poder, mas mesmo mantendo-o firmemente, deve também continuar a ‘dirigir’” (QC: 2010)

I. 3 GRAMSCI E O FOLCLORE

O quarto volume dos *Quaderni del carcere*, intitulado *Letteratura e vita nazionale* e publicado em 1950, integra um texto que exercerá grande influência no debate político e intelectual daqueles anos e nos estudos das tradições populares, que em Itália se configuram

a partir desse momento como campo disciplinar autónomo sob o nome de Demologia ou Demoetnoantropologia.

A importância deste texto, intitulado “*Osservazioni sul folclore*” tem a ver com a nova concepção do folclore que emerge da análise e da formulação gramsciana, que vem contrastar uma visão muito redutora do mesmo que dominara até à primeira metade do século XX e que considera o folclore um inerte depósito de sobrevivências pitorescas do povo ou então um corpo único, incontaminado e imóvel de traços culturais. Graças às análises gramscianas, pela primeira vez o folclore e as suas manifestações (a poesia popular, os cantares populares, a narrativa, o teatro, a religião, a moral etc.) passam a ser observados utilizando-se a categoria de “classe social”.

Nestas anotações Gramsci afirma fundamentalmente que o folclore é “*a concepção do mundo e da vida*”, maioritariamente implícita, de determinadas classes (determinadas no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (também maioritariamente implícita, mecânica, objectiva) com as concepções do mundo “oficiais” que se sucederam no devir histórico (QC: 2311). Nesta acepção o folclore parece ser, para Gramsci, algo como uma moral, ou uma filosofia implícita, isto é, não elaborada de forma consciente, pelos grupos subalternos. Ela não é articulada sistematicamente, pois as classes subalternas (e particularmente os camponeses) não detêm intelectuais capazes de produzir construções culturais complexas e formalizadas: “*o povo, (a soma total das classes instrumentais e subordinadas de todas as formas de sociedade existentes até hoje) por definição não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas no seu desenvolvimento, que é contraditório.*” Mas é capaz de produzir efeitos políticos e de mover a acção histórica. Esta filosofia implícita é o produto de dinâmicas históricas e só pode ser entendida se for posta em relação com o projecto de hegemonia cultural das classes dominantes, que possui recursos para produzir concepções do mundo mais sofisticadas. Nesse sentido o hegemónico e o subalterno não podem ser isolados ou separados um do outro: os dois momentos produzem-se em conjunto, dentro do mesmo processo histórico.

O folclore é portanto constituído pelos elementos residuais e fossilizados que são excluídos do projecto hegemónico, configurando-se como um conjunto cultural não orgânico, “*um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história, da maioria das quais, aliás, só no folclore se encontram os documentos sobreviventes, incompletos e contaminados, dessas concepções.*” (QC: 2312)

Todavia, Gramsci está convencido de que, pelo facto de se contrapor à cultura dominante, o folclore também é capaz de exprimir *“uma série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas, determinadas de modo espontâneo, por formas e condições de vida em via de desenvolvimento, e que estão em contradição ou são simplesmente diferentes da moral dos estratos dirigentes”* (QC: 2313). Então o folclore não é apenas um depósito inerte de sobrevivências não orgânicas. Enquanto *“reflexo das condições de vida cultural do povo”* (QC:2313), o folclore manifesta uma diferença irreduzível respeito ao projecto cultural hegemónico: representa o limite da sua penetração desse projecto hegemónico e o sinal que este último não consegue esgotar nunca, ou preencher até ao fim, o modo como a vida é “pensada”. Nesse sentido, a elaboração gramsciana parece tomar em consideração e dar importância mais ao momento da “apropriação” das formas e dos elementos culturais de que ao momento de “produção”. A cultura popular “trabalha” nos “interstícios”, “às escondidas”, replasmando segundo às suas exigências as concepções oficiais e institucionais. Por isso é a expressão das formas de conceber a vida e o mundo das classes subalternas.

As anotações sobre o folclore que percorrem os *Quaderni del carcere* de Gramsci têm sem dúvida a ver com um vasto e antigo interesse de Gramsci pela cultura popular que se manifestara já na Sardenha, onde Gramsci dedicara grande atenção às tradições populares ligadas à sua infância. Muitos exemplos de elementos culturais do património tradicional sardo são por exemplo evocados por Gramsci nas cartas da prisão, e esse interesse pelo ambiente onde nascera e vivera a primeira parte da sua vida mantêm-se e desenvolve-se nos anos passados em Turim. A cultura popular é objecto quase sempre de uma avaliação positiva. Os dialectos, as lendas os saberes locais, são vistas por ele como formas criativas de uma cultura viva e por determinados aspectos como peculiar e distintiva. Como bem explica Giovanni Mimmo Boninelli, que recolheu todos os seus escritos sobre temas folclóricos:

“O que parece evidenciar-se na “reflexão” contínua de Gramsci sobre os temas do folclore é não só aquela continuidade de que fala Cirese, enquanto reflexão teórica que pertence só aos Cadernos, mas é também a presença de documentos e indícios de consistência variada distribuídos em todo o corpus dos escritos. Nesta perspectiva, as Observações vêm a ser o resultado dessa “reflexão contínua” em documentos, exemplos, experiências de vida, observações, momentos de confronto, etc., presentes ao longo da sua biografia. A relação que Gramsci estabelece com o folclore é portanto muito articulada: temos, antes e para lá dos Cadernos, materiais variados

espalhados nos artigos jornalísticos, nos escritos políticos e na correspondência”
(Boninelli, 2007)

Há referências a manifestações folclóricas que aparecem sobretudo nos escritos pré-carcerários, mas também não faltam reflexões teóricas, reelaboradas depois nos *Quaderni*, onde também podemos encontrar várias indicações relativas a provérbios, cantos populares, formas expressivas religiosas e teatrais, histórias, fábulas, etc.

Como nos é revelado pela correspondência de Gramsci, é na prisão que ele acaba por observar e ter uma amostra da grande diversidade cultural da Itália meridional, já que as observações “etnográficas” forçadas (Del Roio, 2007) que pôde fazer no cárcere lhe revelaram um universo muito amplo e complexo. Esse facto contribuirá provavelmente para a formulação do projecto que pretendia desenvolver na prisão, onde o conhecimento da cultura popular italiana na sua riqueza e variedade assume uma importância determinante. O conhecimento dessa heterogeneidade era, para ele, uma condição para se realizar o nascimento de uma nova cultura das grandes massas populares e de uma política revolucionária capaz de unificar os grupos subalternos e “*elevá-los culturalmente a um nível superior de consciência crítica*” (Del Roio, 2007), na convicção, como já disse, de que a emancipação político-económica das classes subalternas passava pela sua emancipação cultural e de que o económico, o político e o cultural são expressões de uma mesma realidade em movimento.

“O folclore torna-se um elemento constituinte do sistema teórico gramsciano (folclore -senso comum – religião - bom senso - filosofia). Gramsci analisa quer as suas componentes em contraposição com a concepção do mundo das classes dominantes, quer o elemento dinâmico, o processo que a concepção do mundo das classes subalternas (fragmentada, degradada, etc.) tem de empreender para alcançar uma maior ‘organicidade’” (Boninelli, 2007)

Eis a razão da grande importância do estudo do folclore, que deve ser considerado, diz Gramsci “*uma coisa muito séria*”, e não “*uma bizarria, uma estranheza, uma coisa ridícula*” (QC: 2314), isto é, deve ser estudado a partir de um novo e diferente ponto de vista daquele existente até então, pois é o reflexo das concepções do mundo das classes subordinadas:

“Pode dizer-se que, até agora, o folclore tem sido estudado sobretudo como um elemento “pitoresco”... Em vez disso, o folclore deveria ser estudado como uma “concepção do mundo e da vida” implícita, em grande medida, em estratos da

sociedade determinados (no tempo e no espaço) e em oposição (também, na maior parte, implícita, mecânica e objectiva) às concepções “oficiais” do mundo (ou, num sentido mais lato, às concepções das partes cultas de sociedades historicamente determinadas) que se sucederam umas às outras no processo histórico.” (QC: 2310)

Não há dúvida que na elaboração geral dos *Cadernos*, folclore (e também senso comum (o folclore da filosofia) representem, para Gramsci, uma força de inércia em relação aos objectivos da filosofia da praxis, uma herança do passado que é necessário estudar seriamente para ser superada. Gramsci não tem uma concepção do folclore idílica e harmoniosa. Para ele, o folclore exprime uma visão do mundo contraposta à concepção da cultura burguesa, mas que no entanto não é autónoma e capaz de constituir uma alternativa “revolucionária”: *“o folclore sempre esteve ligado à cultura dominante e, à sua maneira, retirou dela os motivos que depois surgem inseridos em combinações com as tradições anteriores”*. A concepção do mundo das classes subalternas constituída pelo folclore não é apenas *“implícita, mecânica e objectiva”*, mas também incoerente, fragmentária e contraditória *“um aglomerado confuso de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam umas às outras na história”*.

Mas Gramsci insiste sobre a não homogeneidade da cultura popular e a um juízo bastante negativo do folclore acrescenta outros de valor claramente oposto. Sublinha, por exemplo, a existência de concepções que não derivam da cultura da classe dominante as que espelham uma moralidade popular, ou seja um conjunto determinado de máximas para a conduta prática e ética, ligadas, como a superstição, às crenças religiosas: *“o conjunto determinante (no espaço e no tempo) de princípios de conduta prática e de costumes deles derivados ou que os produzem. Como a superstição, essa moralidade está intimamente ligada a verdadeiras crenças religiosas. Há imperativos muito mais fortes, mais tenazes e mais eficazes do que os da “moralidade” oficial”* (QC: 2313)

Neste âmbito, uma mais profunda análise das estratificações internas do folclore, permite distinguir entre vários estratos: *“os fossilizados, que reflectem condições de vida passada e são portanto conservadores e reaccionários, e os que consistem numa série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida num processo de desenvolvimento e em contradição com a moralidade dos estratos governantes ou simplesmente diferindo dela”* (QC: 2313).

As considerações de Gramsci sobre o folclore mostram claramente um conceito e entendimento do folclore que é extremamente complexo, diversificado, híbrido e móvel:

“Longe de ser um universo fixo e estéril, o folclore é apresentado como um universo de representações ideológicas no qual a religião, a moral, a ciência e a filosofia se estratificam e se misturam, ganhando formas diversas e móveis de dominação e de imposição da subalternidade. Mas Gramsci também individua a presença do “espírito popular criativo” no folclore, criações culturais espontâneas que podem ser elementos de negação da subalternidade” (Del Roio, 2007).

Gramsci defende portanto a necessidade de erradicar os aspectos mais reaccionários das concepções do mundo que o folclore representa, reconhecendo, por outro lado, os seus aspectos positivos e progressistas, que podem contribuir para o surgimento de uma nova cultura entre as massas populares *“de forma a fazer desaparecer a separação entre cultura moderna e cultura popular do folclore” (QC: 2316).*

Porém, o evidente interesse de Gramsci pela cultura popular nos seus aspectos antropológicos, educativos e sócio - políticos, que o acompanhou durante toda a vida, e que se reflecte de forma mais ou menos explícita, de forma mais reflectida ou mais descritiva, no inteiro *corpus* gramsciano, mostraria como a cultura popular é para ele objecto de uma avaliação maioritariamente positiva. É considerada um elemento cultural vital e criativo, exactamente pela sua capacidade de exprimir as diferenças sociais e a dialéctica hegemónico - subalterno, como produtos conjuntos do mesmo processo histórico.

Essa cultura viva e espontânea em contínuo desenvolvimento e movimento, é, para Gramsci, coisa bem diferente do seu sedimento, daquele *“aglomerado indigesto”* definido como um *“museu de fragmentos...”* e daquela visão que o reduz ao pitoresco e ao primitivo, que o subtrai à história, o isola do fluxo cultural e o opõe à modernidade e que o abstrai da vida real e da concreta determinação social que o caracteriza, visão que corresponde afinal ao objecto criado pelos folcloristas, que constroem representações estáticas e classificatórias que tendem a reconduzi-lo dentro da cultura oficial hegemónica:

“As “Osservazioni sul folclore” representam um momento de recomposição desta tensão entre valorização da cultura popular e a crítica do conceito de folclore. (...) Naquelas páginas mantêm-se a ideia do folclore como conjunto não orgânico de fosseis destorificati, totalmente dependentes da cultura hegemónica e que representa uma força de inércia a superar no processo de educação das massas; mas, sobretudo na segunda redacção, avança a ideia de uma sua autónoma capacidade criativa, inovativa e progressista, devida exactamente à ligação histórica com as classes subalternas.” (DEI, 2009)

Estas considerações sugerem que quando Gramsci fala em folclore refere-se mais ao objecto criado pelos folcloristas, fossilizado e não inserido na história, um objecto que ele procura diferenciar de um conceito mais vivo e histórico de cultura popular, isto é, aquele capaz de exprimir *“uma série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas, determinadas de modo espontâneo, por formas e condições de vida em via de desenvolvimento, e que estão em contradição ou são simplesmente diferentes da moral dos estratos dirigentes”*.

Aquilo que parece ser uma contradição interna ao pensamento de Gramsci, entre uma avaliação positiva e negativa de um mesmo objecto, parece ser assim mais uma dificuldade interpretativa do que Gramsci entende por folclore. Nas “Osservazioni sul folklore” a valorização da cultura popular e a crítica do conceito de folclore co-existem: uma ideia do folclore como conjunto não orgânico de sobrevivências, dependente da cultura hegemónica e que representa uma força de inércia que deve ser ultrapassada no processo da educação das massas e a ideia de uma autónoma capacidade creativa, inovativa e progressista. Aquilo que Gramsci individua é, no fundo, um espaço que existe entre o nível oficial e o nível das práticas e dos saberes do povo. O projecto hegemónico de dominação não se realiza nunca até ao fim, não adere nunca completamente ao plano da existência quotidiana das classes populares.

Gramsci punha em discussão a concepção positivista de separação, objectização, fossilização e classificação da cultura popular sustentando que as fragmentadas concepções do mundo e da vida das classes subalternas não podiam ser compreendidas separadamente da cultura hegemónica, da relação entre dominantes e dominados, da história dos intelectuais e do seu posicionamento social, assim como dos processos de modernização que representam a sua base e o seu contexto.

CAPÍTULO II – ERNESTO DE MARTINO: UMA VISÃO PARTICULAR DA CULTURA POPULAR

II. 1. INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA E EMPENHO POLÍTICO (1948- 1955)

Se é verdade que os trabalhos realizados por Ernesto De Martino durante os anos '40, nomeadamente *Naturalismo e storicismo in etnologia* (1941) e *Il mondo magico* (1948), terão um papel determinante na sua obra sucessiva, o interesse de De Martino pela cultura popular do Sul de Itália depende sobretudo de razões extra-científicas e, como o próprio explicará mais tarde, nasce durante e através da sua experiência política:

*“Negli anni che seguirono la Resistenza e la Liberazione, nella mia qualità di segretario della Federazione Socialista di Bari e come commissario di quella di Lecce, ebbe luogo il mio primo incontro con le plebi rustiche del Mezzogiorno, delle quali sino ad allora avevo un’idea alquanto convenzionale e libresca, quale potevano offrirmela la varia letteratura meridionalistica e le così spesso noiose e frigide scritture folkloristiche. L’incontro con queste plebi non avveniva certo sul piano della ricerca storica, ma su quello della lotta politica: eppure, proprio per entro l’impegno politico di trasformare il presente in una realtà migliore, cominció a prendere rilievo un impegno di natura diversa, quello della migliore conoscenza del presente da trasformare. In questa prospettiva la stessa ricerca etnológica cominció a configurarsi in una dimensione nuova.”*¹⁴

É sobretudo como militante político que De Martino terá contacto directo com a realidade sócio-cultural dos camponeses do Sul de Itália - esses mesmos camponeses que se tornarão depois objecto dos seus estudos na obra “meridionalista” (nomeadamente os camponeses das regiões da Apúlia e da Lucânia) -, se bem que a leitura do *Cristo si è fermato*

¹⁴ “Nos anos a seguir à Resistência e à Libertação, enquanto secretário da Federação Socialista de Bari e comissário da de Lecce, tive o meu primeiro encontro com as plebes rurais do Mezzogiorno, sobre as quais até a então tinha uma ideia bastante convencional e livresca como me podiam fornecer os variados estudos de argumento meridionalista e os escritos folclorísticos, quase sempre frios e tediosos. O encontro com estas plebes não se realizava no plano da pesquisa histórica mas antes no da luta política: e no entanto, justamente por causa do empenho político de transformar o presente numa realidade melhor, começou a tomar corpo um empenho de natureza diferente, o do melhor conhecimento do presente que deveria ser transformado. Nesta perspectiva, a própria investigação etnológica começou a configurar-se numa nova dimensão.” Ernesto de Martino, 2002, *Furore, simbolo, valore*, Milano: Feltrinelli.

*ad Eboli*¹⁵ terá tido também um papel importante na sua aproximação a essa mesma realidade. Como observaram alguns críticos, mais do que nas recolhas de documentos feitas pelos folcloristas e históricos, é no livro do escritor e pintor Carlo Levi, talvez “*il memoriale più letto in quegli anni*” e o que mais exemplifica o renovado interesse no imediato pós-guerra pela “*Questione meridionale*”, que De Martino vai buscar mais estímulo e material, pelo menos no que diz respeito ao mundo mágico-religioso dos “primitivos” do Sul. (Angelini, 1999, pp.52).

Outra etapa fundamental deste itinerário é constituída pelas estadias na Lucânia entre 1949 e 1951, em que De Martino é hóspede do jovem presidente da câmara de Tricarico, o poeta socialista e símbolo das lutas camponesas Rocco Scotellaro, que ficou conhecido também por ter recolhido e transcrito as histórias de vida de muitos camponeses daquela região, relatos que vieram a constituir a parte central da sua obra *Contadini del Sud* (1954).

Estas experiências directas e indirectas da realidade do Sul de Itália, que se inserem num preciso momento da história político-social italiana - feita de lutas operárias e camponesas, de ocupações das terras e da grande vontade de resgate do “Mezzogiorno”- são em De Martino indissociáveis tanto da leitura da obra de Antonio Gramsci (relembro aqui que o ano de 1945 é o ano da reedição do ensaio de Gramsci intitulado *La Questione meridionale*, ao passo que é entre 1948 e 1951 que são publicados os *Quaderni del Carcere*), quanto da leitura de alguns ensaios da etnografia soviética daqueles anos, aos quais de Martino terá tido acesso através de traduções dactilografadas fornecidas pelo Instituto de Estudos Socialistas (que confluio depois no Instituto Gramsci de Roma). Segundo Stefania Cannarsa, será

¹⁵ *Cristo si è fermato a Eboli* (“Cristo deteve-se em Éboli”) é um romance autobiográfico escrito de Dezembro de 1943 a Julho de 1944 em Florença e publicado por Einaudi em 1945. Durante o regime fascista, nos anos 1935-36, o escritor foi degredado para a Lucânia devido às suas actividades antifascistas, e transcorreu um longo período na Basilicata, em Aliano (que no livro se chama Gagliano, numa imitação da pronúncia local), onde teve ocasião de conhecer a realidade daquelas terras e das suas gentes. Ao voltar do degredo, Levi, depois de ter passado um longo período em França, escreveu o romance em que reevoca o período que transcorreria em Gagliano e o anterior em Grassano. O próprio Levi diz no seu prefácio: “Como numa viagem ao princípio do tempo, *Cristo deteve-se em Éboli* narra a descoberta de uma outra civilização. É a dos camponeses do Sul: fora da História e da Razão progressista, antiquíssima paciência e dor paciente. Éboli é a aldeia da Campania onde, uma vez abandonada a costa, se interrompem a estrada e o caminho de ferro; superado esse ponto, chega-se às terras áridas, desoladas e por Deus esquecidas, da Basilicata. Os camponeses desta terra não pertencem aos cânones de civilização normais, mas inserem-se numa História diferente que tem um sabor mágico e pagão, uma História à qual Cristo nunca chegou”. A imersão na realidade sociológica do degredo em Aliano e a consequente análise dos ritmos da tradição rural com uma atenção especial às suas relações com o Estado italiano leva, graças à grande capacidade de observação do escritor-pintor, a um profundo exame da questão meridional, associando o atraso endémico a uma incapacidade histórica de compreensão recíproca entre um Norte e um Sul profundamente divididos no tempo e na História.

sobretudo graças a essas últimas –tendo em conta o facto que De Martino, como outros intelectuais italianos, ainda olhava para a União Soviética como modelo no qual inspirar-se numa tentativa de aplicá-lo às especificidades da realidade nacional- que De Martino se empenhará, nos primeiros anos ‘50, na elaboração “programática” de uma ciência do folclore de conteúdos mais contestatários, e na formulação de conceitos como o de “folclore progressivo” e de “nuovo umanesimo” (novo humanismo), provocando com os seus artigos e ensaios um debate ao qual participarão numerosos intelectuais, estudiosos de várias disciplinas e políticos.

Mas a vontade de transformação da cultura e do mundo popular, que estaria implícita nos conceitos acima referidos e que se concretiza em De Martino na necessidade de conciliar militância política e pesquisa científica, redimensiona-se em poucos anos e o tempo do “empenho meridionalista” pode dizer-se concluído já a partir de 1955. Ao libertar-se de conceitos que parecem obstacular o seu trabalho de historiador das culturas, De Martino procurará um caminho “mais praticável”, direccionado agora mais para a transformação das representações desse mundo, nomeadamente das representações dos folcloristas, dos historiadores do cristianismo e de todos os que contribuíam para uma percepção do mundo popular como de um mundo à margem do mundo hegemónico e da cultura burguesa. Esta passagem de *Sud e Magia* (1961) é exemplificativa nesse sentido:

*“I folkloristi considerano la vita culturale del mondo popolare nell’astrattezza dei suoi elementi più arcaici, isolati dal resto e proiettati nella gran notte della preistoria; i meridionalisti parlano di rapporti di classe, di economia, di conquista regia, ma a propósito della vita culturale delle plebi meridionali, si limitano a statistiche sull’alfabetismo; e ancor meno troveremo accenni a questo problema nella corrente storiografica etico-politica. Della “superstizione” o del “paganesimo” delle plebi meridionali e del carattere accentuatamente magico del cattolicesimo popolare del mezzogiorno tutti sono persuasi, ma nessuna mente storica ha preso come oggetto di ricerca la vicenda che ha trasformato nel corso dei secoli il paganesimo originario nell’attuale “cattolicesimo popolare”. E nella carenza di una seria problematica storica, il mondo culturale delle plebi meridionali oscilla per noi fra il pittoresco, il divertente e il deplorabile.”*¹⁶

¹⁶“Os folcloristas examinam a vida cultural do mundo popular na abstracção dos seus elementos mais arcaicos, isolados do resto e projectados na grande noite da pré-história; os meridionalistas falam de relações de classe, de economia, de conquista régia, mas com respeito à vida cultural das plebes meridionais, limitam-se a fornecer estatísticas sobre o alfabetismo; e será ainda mais difícil encontrar referências a este problema na corrente

Embora esta primeira fase “meridionalista” de De Martino tenha sido considerada durante muito tempo como um capítulo à parte em relação a sua elaboração teórica sucessiva (que continuará todavia a ter como objecto de análise a cultura dos camponeses do Sul de Itália) e sobretudo em relação à obra que a precede, a mesma coloca-se porém na perspectiva aberta pelo *Mondo magico*, isto é, dentro do seu projecto de etnologia historicista que procurava recolocar na História os povos “primitivos”. Nesse sentido, existiria uma continuidade em toda a reflexão demartiniana, como observou Carla Pasquinelli:

*“um fio condutor graças ao qual interpretar as contradições, os repensamentos e os pontos mais complexos da sua biografia atormentada, a hesitação entre o historicismo heróico e o recurso cada vez mais frequente a correntes culturais e metodológicas totalmente alheias à tradição idealista, a escolha marxista e as sugestões fenomenológicas, existencialistas e psicanalíticas das quais a sua investigação passará cada vez mais a alimentar-se.”*¹⁷

De Martino fora uma das principais figuras na formação do Comité Antifascista de Bari em 1941 (ano da publicação de *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*), onde no mesmo ano participará à fundação do Partido Liberaisocialista, partido que confluirá no ano seguinte na nova aliança do “Partito d’Azione”. Em 1945 entra no Partido Socialista Italiano di Unidade Proletária (PSIUP), onde até 1947 é secretário da federação (Bari e Molfetta). Com a scissão entre socialistas e socialdemocratas fica no Partido Socialista e em 1949 torna-se comissário da Federação do Partido Socialista de Lecce. Em 1950 adere ao Partido Comunista Italiano, no interior do qual a sua militância é mais intensa e directa até 1956. Sem nunca abandonar a participação à vida política, a partir dessa data De Martino dedica-se maioritariamente aos seus estudos.

A experiência do contacto directo com os camponeses do Sul e com a sua realidade económica e social e o interesse pelos problemas do “Meridione” proporcionados por estes anos de militância política constituirão o grande estímulo que levarão De Martino a organizar um conjunto de expedições no terreno e a procurar aqueles “*documenti viventi, di storia nel*

historiográfica ético-política. Todos estão a par da “superstição” ou do “paganismo” das plebes meridionais e do carácter fortemente mágico do catolicismo popular do Mezzogiorno, mas nenhuma mente historiadora tomou como objecto de investigação os cursos e recursos que transformaram no curso dos séculos, o paganismo das origens no actual “catolicismo popular”. E, na carência de uma problemática histórica séria, o mundo cultural das plebes meridionais oscila para nós entre o pitoresco, o divertido e o lamentável”. Ernesto de Martino, 2001 (1961), *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli.

¹⁷ Carla Pasquinelli, (a cura di), 1977, *Antropologia culturale e questione meridionale, Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze: La Nuova Italia Editrice, p.8

suo farsi” (“documentos vivos, de história no seu ir-se fazendo”) até assumir nos anos sucessivos como problema central da sua investigação, a análise do folclore religioso da cultura camponesa do Sul de Itália. Nos anos entre 1948 e 1954, que como Pasquinelli fez notar, “*foram anos de grandes mal-estares sociais, de duros conflitos políticos, de inflamadas batalhas sindicais (...) que assistiram a um braço de ferro entre a defesa da democracia filha da luta de libertação e o afirmar-se da restauração capitalista*”¹⁸, De Martino publicará um conjunto de ensaios e artigos que são fundamentais para se perceber a forma como para ele escolhas políticas e reflexão científica se relacionavam profundamente entre si. Como ele próprio escreverá mais tarde: “*Il mio interesse teoretico di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse pratico di partecipare alla sua liberazione reale*”. Esta primeira fase do percurso “meridionalista” representaria segundo alguns “*o vértice da tensão política-cultural maturada naqueles anos (...) os anos mais “quentes” do seu itinerário ideológico*”¹⁹ (Angelini, p.61), isto é, os anos em que a sua abordagem científica estaria mais ideologicamente marcada (Saunders, 1993). É porém a sua relação com o marxismo o que mais será criticado, como escreveu Carla Pasquinelli: “*as categorias marxistas não se tornam instrumentos eurísticos da sua análise e a sua adesão ao marxismo não vai além da leitura de Gramsci que circulava nos anos ’50, ou seja, não se afasta das linhas mestras do marxismo italiano desses anos, empenhado sobretudo na análise dos processos sobre-estruturais*”²⁰

Este conjunto de textos insere-se num debate sobre cultura popular e sobre o papel dos intelectuais face às novas problemáticas postas pela “*Questione meridionale*”, um debate que se verifica nos anos entre 1949 e 1955 e que investe as principais figuras intelectuais e políticas do país. Neste conjunto de textos, De Martino procura essencialmente esclarecer quais devam ser os objectivos de uma disciplina etnológica “reformada” segundo as novas coordenadas do “*folclore progressivo*” (1951). Todavia, é também durante este período de intensa militância política que emergem gradualmente algumas suas divergências com as posições mais dogmáticas e ortodoxas do Partido Comunista acerca da “*Questione Meridionale*”. De Martino, está convencido que a “*Questione*” não se pode limitar à análise da estrutura económica e aos inquéritos das formas de opressão económica, social e política, sem dar a devida importância aos problemas relativos à “*miséria cultural*”. A luta contra “*formas atrasadas da existência material e da vida cultural*” (como certa religiosidade popular), luta necessária para a emancipação dos camponeses, já que os mantem numa condição de

¹⁸ Carla Pasquinelli, 1977, p.1, *cit.*

¹⁹ Pietro Angelini, Ernesto de Martino, Roma: Carocci, p.61

²⁰ Carla Pasquinelli, 1977, p. 30, *cit.*

subalternidade, não pode prescindir da necessidade de se reconstruir a história que os imprisionou nas suas existências “atrasadas”. Essa história é para De Martino uma história que é comum a opressores e oprimidos. Nesta perspectiva, apenas olhando para a religiosidade popular como produto histórico é possível uma superação dessas formas “atrasadas”, em direção da emancipação dos camponeses. Daí a necessidade cultural de *“intendere l’umanesimo meridionale in senso molto più largo, e di saggiare il processo di espansione delle forme egemoniche di cultura nelle classi popolari, esplorando il modo con cui queste forme hanno cercato di fondare un’unità complessa e ricca di sfumature col mondo contadino”*.²¹

As divergências com as posições do partido espelhariam, como fizeram notar alguns estudiosos da obra de De Martino (Charuty, 1999; Bergé, 2001; Saunders, 1993), as contradições e as ambiguidades dum homem *“à la fois ethnographe et militant”* (Charuty, 1999), cuja “pureza” comunista seria comprometida: Parece-me interessante ver o que diz a este propósito Giordana Charuty:

*“C’est dans ce contexte d’intense mobilisation politique et culturelle pour la renaissance du Sud que s’enracine l’ethnographie démartinienne: pour la première fois sans doute dans son histoire, la discipline (...) se trouve étroitement liée (...) a un projet de “décolonisation” au sein même du monde occidental. Mais, comme le montre le dossier de cette naissance, son élaboration conceptuelle exige, nouveau paradoxe, une non moins ferme mise à distance de toutes les certitudes dont se nourrit l’action militante Dans sa formation d’historien des religions, De Martino trouve le ressort de cette distanciation”*²²

E ainda:

(no momento exacto em que) *“les luttes politiques s’emploient à réduire et à disqualifier les recours aux pratiques magiques en supprimant les situations qui les motivent, De Martino n’abandonne pas ses préoccupations antérieures d’historien des religions, soucieux de rendre aux pratiques magiques leur cohérence et leur rationalité”* (ibid., p.91)

²¹ “necessidade cultural de interpretar o humanismo meridional num sentido muito mais vasto, e de individuar o processo de expansão das forças hegemónicas culturais nas classes populares, estudando o modo em que estas formas procuraram estabelecer uma unidade complexa e facetada com o mundo camponês”. Ernesto De Martino, “Etnografia e Mezzogiorno”, in *Il Contemporaneo*, 15 gennaio 1955, in Carla Pasquinelli, 1977, cit.

²² Giordana Charuty, 1999, “L’ethnologue et le citoyen”, *Gradhiva*, n°26, pp 83-98

O ensaio publicado na revista “Società” em 1949, intitulado “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”, representa, segundo Charuty, uma espécie de “manifesto” escrito em parte com o objectivo de suscitar no debate público daqueles anos a ruptura científica e moral que *Il mondo magico* não conseguira, e na base da qual estaria uma ideia de “responsabilidade moral do etnólogo”. Escrito com um tom de certo “profetismo etnológico” (Charuty, 1999), que vê juntar “povos coloniais e semi-coloniais e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche” (os povos oprimidos e subalternos), ou seja grupos “estruturalmente e historicamente diferentes”, provocará fortes reacções na imprensa e acusações de populismo²³ e irracionalismo, (paradoxalmente as mesmas críticas que ele próprio fizera à visão romântica do povo da tradição positivista do folclore ou da visão de “imobilidade” da cultura camponesa que transparecia do livro de Carlo Levi) dando conta de algumas limitações da elaboração teórica de De Martino. Sempre segundo Giordana Charuty, teria porém permitido a De Martino alcançar o objectivo de provocar um debate que se alargasse para além do âmbito estritamente académico:

“La convenance historique du propos démartinien est liée à la mise en scène d’un cumul de légitimités et de thématiques autorisant l’interpellation de plusieurs publics. Cumul de légitimités: celles du monde universitaire, d’un milieu editorial, d’une autorité morale (...) d’une autorité politique; cumul de thématiques: les relations entre l’idéalisme crocien et le marxisme, entre les politiques culturelles et scientifiques de l’Union Soviétique, le langage technique des spécialistes des cultures exotiques et celui des discours militants, traversés de formules approximatives (Charuty, 1999: pp. 307)

No artigo “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno” as teses formuladas por De Martino nas obras precedentes são acrescidas de significados importantes que têm a ver com a experiência da realidade camponesa observada directamente. Por um lado, a crítica é dirigida contra as correntes etnológicas naturalistas dominantes na primeira parte do século (especialmente as de Levy-Bruhl e Durkheim)²⁴ e contra as limitações do historicismo

²³ Nesse sentido fora significativo o debate com Cesare Luporini que respondera ao ensaio de De Martino com um artigo intitulado “Intorno alla storia del “mondo popolare subalterno”, publicado também na revista *Società*. Escreve Luporini: “De Martino non ha sufficientemente valutata la funzione particolare della classe operaia, come classe conseguentemente rivoluzionaria e progressiva nel mondo moderno...rispetto ad altri gruppi che si possono considerare socialmente (e culturalmente) subalterni.” (*Società*, VI, n.1, Marzo 1950, pp.95-86, in Clemente, Meoni, Squillaciotti, 1975, p.86)

²⁴ Como foi observado (Meoni, 1975) as críticas que De Martino move aos etnólogos e às correntes antropológicas como o funcionalismo, a antropologia americana e o positivismo seriam elas próprias viciadas por um implante teórico crociano que nem sempre permitiria uma correcta avaliação: “Appare sbrigativa l’accusa

crociano - críticas que tinham sido objecto da obra de 1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*; por outro lado, retoma as teses formuladas na obra de 1949, *Il mondo magico*. Aí, as práticas mágicas eram analisadas à luz dos conceitos fundamentais de “*crisi e riscatto della presenza*” e interpretadas enquanto expedientes que permitem garantir o “estar na história”, o que levava De Martino a uma reavaliação do mundo cultural das sociedades tradicionais, passível de uma autónoma problemática historiográfica, porque dotado de uma coerência e história própria. Estas teses são agora confirmadas e alargadas, num processo de inclusão de outros “*excluídos da História*”, mais próximos no tempo e no espaço (Pasquinelli, 1977). Duas são portanto as novidades em relação às obras anteriores: o facto que o estudo do “primitivo” configura-se agora como estudo do “mundo popular subalterno”, numa precisa concepção e colocação de classe (captando assim o ponto fulcral do pensamento gramsciano de oposição entre classes egemonicas e classes subalternas) e o significado que assume o objectivo de escrever a história desse mundo, “*una storia del cattolicesimo popolare e della superstizione nel mezzogiorno d'Italia, ricostruita con l'ausilio di inchieste in loco, e concepita come concezione di una coscienza storiografica che agevoli e rischiari l'azione di reale inserzione nella storia delle plebi contadine, quando questi compiti diventeranno attuali per il futuro stato operaio*” (De Martino, 1949). As palavras de De Martino bem explicitam o elemento novo e importante para o desenvolvimento do discurso que De Martino está levando a cabo: o nexó entre imposição teórico-metodológica e empenho político e cívico, ou, noutros termos, a problemática da relação entre intelectuais e massas populares de derivação gramsciana.

*“solo più tardi, come militante della classe operaia nel Mezzogiorno, mi resi conto che il “naturalismo” dell’etnologia tradizionale si legava al carattere stesso della società borghese, che fra le condizioni di esistenza, per es., dei braccianti delle Murge e la inerzia storiografica delle scritture etnologiche e folkloriche vi era una connessione organica, e che il mio interesse teorico di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse pratico di partecipare alla sua liberazione reale. A rinsaldare nella mia coscienza i fili di questa connessione vennero le pagine di C. Levi.”*²⁵

di “naturalismo” (...) porta a un collegamento troppo diretto tra funzionalismo e scuola statunitense, com a política colonial de países ‘ocidentais’”

²⁵ “só mais tarde, enquanto militante da classe operária no Mezzogiorno, me dei conta de que o “naturalismo” da etnologia tradicional estava ligado ao próprio carácter da sociedade burguesa; de que entre as condições de vida, por exemplo, dos jornaleiros das Murge e a inércia historiográfica das investigações etnológicas e folclóricas havia uma ligação orgânica, e de que o meu interesse teórico para perceber o homem primitivo era

*“Appunto questo dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercè l’articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell’azione compensatrice e riparatrice, appunto questo dramma fu l’oggetto del mio Mondo Magico: ma questo dramma mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di essere respinti dalla storia, giacenti in una condizione di radicale alienazione, reietti in un mondo non loro (...) Ebbene: il Mondo Magico (solo dopo mi si è chiarito) non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell’oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione che volle per quanto possibile essere pura, cioè universale e obbiettiva, ma che proprio per questo rinsaldò in me l’impegno pratico della classe operaia”*²⁶.

Por um lado o encontro directo com os jornaleiros da Apúlia e da Lucania sugerem a De Martino um paralelismo entre o “*dramma storico del mondo magico*” (De Martino, 1948) dos “povos sem história” (Wolf, 1986) que tinham sido objecto indirecto da obra de 1948 e as formas de religiosidade agora presenciadas entre os camponeses daquele Sul mais atrasado da então ainda jovem nação italiana, aquele lugar que um tempo já fora denominado por um jesuíta do século XVII “las Índias de por acá” no seu regresso da missão evangelizadora dirigida aos “selvagens” do Sul. Por outro lado, a crítica ao historicismo de Benedetto Croce, que ignorava os mundos culturais das sociedades “primitivas” e “à margem da História” – para Croce a História é sempre a dos grupos dirigentes e como tal exclui tudo aquilo que se configura como subalterno – mas também a leitura dos *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, são os elementos que permitem a De Martino prosseguir no abatimento dos paradigmas historiográficos e etnológicos. Paradigmas que, já como acontecera com os povos “primitivos”, relegariam as massas camponesas do Sul de Itália para uma passividade e incapacidade de elaborar uma própria cultura; por outras palavras, permitiriam subtrair as

indissociável do meu interesse prático em participar na sua libertação real. As páginas de Carlo Levi vieram reforçar na minha consciência os fios desta ligação”. Ernesto de Martino, “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”, 1949, in *Società*, nº3, in C. Pasquinelli, 1977.

²⁶ “Foi justamente este drama existencial da presença que corre o perigo de não ter existência no mundo (e que para poder existir de qualquer maneira se resgata graças à articulação mítica do caos ameaçador e à demiurgia da acção compensadora e reparadora), foi este drama o objecto do meu “Mundo Mágico”; mas esse drama revelava-se, com cada vez mais evidência, como o drama dos que são rejeitados pela história, que se encontram numa condição de alienação radical, excluídos por um mundo de que não fazem parte [...] Pois bem, o “Mundo Mágico” (só depois tudo se me tornou claro) não foi senão uma contemplação, no plano mundial, da obscura angústia teogónica que pesava perenemente nos olhares dos camponeses pobres da Apúlia, uma contemplação que eu quis que fosse, dentro do possível, pura, ou seja universal e objectiva, mas que justamente por isso reforçou em mim o empenho prático para com a classe operária” (Ibid).

massas camponesas do Sul de Itália ao naturalismo para o qual a historiografia ético-política e a etnologia “burguesa” os teriam relegado. Como G. Saunders observou:

*“His training with idealist philosopher Benedetto Croce led him into sophisticated treatments of the problem of historicizing the lives and experiences of those who have generally been regarded as “without history” (...), and predates by many years the rediscovery of history in American ethnology. His writing on the possibilities of a progressive folklore and the political consciousness of the poor are insightful discussions of theoretical issues raised by Marx and Gramsci”*²⁷

Para De Martino existiria portanto uma conexão directa entre a exploração política e económica das classes populares e a visão naturalística da cultura camponesa. Objectivo da nova etnologia “reformada” deveria ser por conseguinte o de historicizar a cultura popular. Somente o estudo da cultura popular enquanto produto histórico possibilitaria uma acção social e uma mudança cultural progressiva para os camponeses oprimidos da Apúlia e da Calábria, através da luta contra as formas *“atrasadas da existência material e da vida cultural”* às quais estavam condenados. (No caso das formas de religiosidade popular, essa “miséria cultural” seria representada pelas sobrevivências pagãs, as práticas mágicas, os rituais exorcistas, os usos e costumes arcaicos praticados pelas populações do sul da Itália). Esta passagem do ensaio de 1949 é bastante clara nesse sentido:

*“Il circoscritto umanesimo della “civiltà occidentale” è inerente dunque alla struttura stessa della società borghese: è precisamente perché è carattere di questa società che Cristo non vada “oltre Eboli”, il mondo que vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come storico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo”*²⁸

Como já disse, o empenho “meridionalista” de De Martino configura-se como crítica da função hegemónica exercida pela alta cultura - e portanto crítica anti-idealista - mas também como crítica aos marxistas italianos. Os novos temas, como a análise das formas culturais e da religiosidade popular, que De Martino sugere, permitem, a seu ver, complexificar a forma como a “questione meridionale” fora até então encarada. Escreve De

²⁷ George R. Saunders, “Critical Ethnocentrism and the ethnology of Ernesto de Martino”, *American Anthropologist*, New Series, Vol.95, Nº4 (Dec., 1993), pp.875-893

²⁸ “O humanismo limitado da “civilização ocidental” é portanto inerente à estrutura da sociedade burguesa: porque é específico da mentalidade dessa sociedade que Cristo não possa ir “para lá de Eboli”. E o mundo que está “para lá de Eboli” foi interpretado pela etnologia e pelo folclore burgueses como a-histórico”. Ernesto De Martino, 1949, in Carla Pasquinelli, 1977, cit.

Martino:

“Da parte marxista é mancato l’effettivo dialogo con l’alta cultura della nostra tradizione nazionale, ed è mancato altresì uno sforzo analitico serio per impadronirsi della situazione religiosa italiana, della realtà che si nasconde sotto il nome di “cattolicesimo” (...) È mancata la conoscenza esatta della struttura e della tecnica di lotta della Chiesa, degli argomenti attraverso i quali la fede cattolica viene avallata, tramutata nelle coscienze, tramutata in persuasione collettiva”²⁹.

Também para De Martino o estudo e análise da cultura e religiosidade das classes subalternas configura-se como momento de conhecimento da história nacional, e a proposta de reconhecer as classes populares subalternas como sujeito histórico-político explicita-se na crítica feita ao carácter separado da antropologia cultural burguesa, para propor a unificação entre intelectuais e massas que substitua a relação massas populares/ classes dominantes como se tinha historicamente realizado até então. Como Gramsci, De Martino está convencido que não se podem entender os camponeses da Apúlia e da Lucânia à margem das relações assimétricas que os unem às classes hegemónicas. O mesmo é dizer que o processo de transformação cultural e de formação de uma nova cultura não podia não passar através de uma análise e de elaboração (e de uma acção cultural, no sentido de prasse) que não tomasse em consideração o folclore em quanto expressão da cultura das classes subalternas.

Uma outra passagem exemplifica bastante bem a concepção do folclore que ele está delineando e que foi buscar em parte aos escritos de Gramsci e em parte, como veremos, aos da etnografia soviética:

“nella fase dell’ingresso nella storia del mondo popolare subalterno, etnologia e folklore debbono aiutare questo ingresso, identificando gli elementi arcaici senza possibile ritorno, e gli elementi progressivi, che accennano al futuro, in modo che l’azione pratico-politica possa giovare di queste conoscenze per combattere i primi e favorire i secondi, o quanto meno per dare un significato nuovo, progressivo, agli elementi arcaici”³⁰.

²⁹ “Por parte dos marxistas não houve um verdadeiro diálogo com a cultura alta da nossa tradição nacional, e também não houve um esforço analítico sério para entender a fundo a situação religiosa em Itália, a realidade que se esconde sob o nome de “catolicismo” (...) Faltou-lhes o conhecimento exacto da estrutura e da técnica de luta da Igreja, dos argumentos com os quais a fé católica é aceite, introduzida nas consciências, transformada em persuasão colectiva”. Ernesto De Martino, “Cultura e classe operária”, *Quarto Stato*, nº3, 1948, 1, in C. Pasquinelli, 1977, cit.

³⁰ “Na fase em que o mundo popular subalterno entra na história, a etnologia e o folclore têm a obrigação de ajudar esse caminho, individuando não só os elementos arcaicos que não podem voltar atrás mas também os

É evidente nestas passagens a influência do Gramsci de *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (publicado nesse ano) e da sua concepção do marxismo como “reforma popular moderna” e das reflexões do filósofo sobre a relação entre o intelectual e o povo, que parecem ter sugerido a De Martino que a “*alta cultura democratica*” deve “*tenere continuamente conto delle tradizioni culturali del mondo popolare subalterno, utilizzandole almeno in modo progressivo*”, contra o risco de um “*imbarbarimento* (‘degeneração’) *da cultura*”, degeneração essa que podia incidir negativamente nesse mesmo movimento de emancipação e libertação da cultura camponesa. As tradições culturais do mundo popular subalterno podem pelo contrario ser utilizadas “em sentido progressivo” pela acção política contra-hegemónica através de uma aproximação científica mais “emica”, para que, como dissera Gramsci, o encontro do marxismo com as massas não fosse apenas um “endotrinamento estéril”.

Escreve ainda De Martino, numa concepção do folclore que se aproxima particularmente daquilo que Gramsci escrevera nas *Osservazioni sul Folklore* (estas de facto ainda não tinham sido publica, portanto as abordagens ao folclore de Gramsci conhecidas até então eram as do primeiro volume dos Cadernos até então publicado, *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*):

*“magia e superstizione, mentalità mitica, modi primitivi e popolari di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un’immenso potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti, al fine di mantenere la loro egemonia minacciata”*³¹

Como observou Angelini, a leitura de *Cristo si è fermato ad Eboli* tivera para De Martino um fascínio e uma influência determinantes já que, para além do paralelismo detectado entre as “patologias camponesas” e os “dramas dos primitivos” estudados no “*Il mondo magico*”, De Martino teria encontrado no livro de Levi vários elementos para começar a pensar na possibilidade de uma “antropologia do Sul” que desse uma nova dimensão à “*questione meridionale*” e que fosse capaz de ir muito para além dos estéreis relatos dos folcloristas:

elementos inovadores que constituem o futuro, de maneira que a acção práctico-política possa utilizar esses conhecimentos para combater os primeiros e favorecer os segundos, ou pelo menos para atribuir um significado novo, moderno, aos elementos arcaicos” (ibid.).

³¹ “*Magia e superstição, mentalidade mítica, atitudes primitivas e populares de se contrapor ao mundo: tudo isto representa um enorme potencial de energias que pode ser utilizado vantajosamente pelas classes dominantes num sentido declaradamente reaccionário, com o fim de manterem a sua hegemonia que sentem ameaçada*”.

*“l’attenzione que Levi riserva alla dimensione culturale della vita dei contadini e la decisione di affidare a um libro - di grande efficacia, unità e calore - la diffusione dei risultati di questo incontro etnografico di nuovo taglio, che mette in grado l’osservatore di osservarsi e di mettere alla prova la propria cultura”*³².

Mas no artigo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* há também um distanciamento em relação à interpretação positivista de Levi - ou pelo menos em relação à leitura de certa forma dogmática e instrumental que na época fora feita do livro. Essa leitura era a de um tempo e espaço míticos: de uma existência imóvel, fora do tempo e da história, afectada pelo mundo da magia e da superstição e de um espaço também outro, fora da História e do Estado. Uma visão exótica e romântica de um mundo humilde e marginal, que Levi chama de *“civiltà contadina meridionale”* que acabava por conferir à cultura camponesa uma áurea de mistério e imprescritibilidade e uma dimensão estranha à noção de mudança, reafirmando uma “alteridade” própria da cultura camponesa do Sul. Segundo essa visão a cultura camponesa estaria totalmente separada da cultura burguesa e seria o reflexo de uma Itália do Sul economicamente distinta de uma outra Itália do Norte, *“como se o mundo subalterno tivesse cortado os vínculos que o uniam ao mundo hegemónico”* (Freixas). Era uma visão partilhada pelos que sustentavam uma política autonomista e que acreditavam que a emancipação do mundo camponês pudesse vir de dentro sua própria cultura. Uma proposta de um “socialismo campesino”, alternativa à teoria gramsciana do “blocco storico” será apresentada, por exemplo, por Pietro Nenni, líder do PSI. Escreve Angelini a este propósito:

*“Para De Martino, a colocação fora do tempo dos camponeses do Sul equivale a uma abdicação, quer a nível político quer a nível epistemológico; e se a nível político a única (e inaceitável) saída é a autonomia, a nível epistemológico a alternativa é entre duas soluções que são igualmente inaceitáveis: “naturalizar” ou adorar os seres humanos que vivem para lá de Éboli – o que significa, para falar brutalmente, considerar o camponês uma vaca sagrada e renunciar à partida a instaurar uma relação de crescimento e conhecimento recíprocos.”*³³.

Uma das principais críticas feitas na altura a De Martino, e sobretudo por parte dos intelectuais marxistas, é todavia a falta de um verdadeiro projecto político. Segundo essas

³² “a atenção que Carlo Levi presta à dimensão cultural da vida dos camponeses e a decisão de confiar a um livro – de grande eficácia, unidade e calor – a difusão dos resultados desse encontro etnográfico de novo enfoque que dá ao observador a oportunidade de se observar a si próprio e de pôr em questão a sua própria cultura”. Angelini, 2008, cit.p.56.

³³ Pietro Angelini, 2008, cit., p. 57.

críticas o antropólogo ter-se-ia movido sempre num terreno feito de ambiguidades, sem utilizar um aparato categorial marxista e portanto nunca reconhecendo marcadamente a função de guia da classe operária no processo de emancipação das classes subalternas, para além da ausência total de um discurso sobre o papel do Partido e o do Estado. Como notou Pasquinelli *“Il progetto (de De Martino) di riunificazione tra intellettuali e popolo, pur nella sua determinatezza storica manca di un momento politico unificante che in Gramsci fonda la possibilità stessa della ricomposizione”* (Pasquinelli, 1975, pp.17). Muitas considerações de De Martino revelam, segundo Maria Luísa Meoni, uma incerta aquisição das posições gramscianas e do marxismo-leninismo, justificando assim alguns pontos das críticas movidas por Luporini ao ensaio de De Martino: Escreveu Meoni acerca dessa questão:

“Se infatti una meccanica contrapposizione tra classi subalterne e classi egemoniche fa perdere di vista il ruolo della classe operaia, altrettanto avviene a livello di opposizione meccanica tra cultura delle classi subalterne e cultura egemonica: si perde allora la collocazione del marxismo come scienza di cui la classe operaia è portatrice; mentre invece il rapporto e il confronto diviene triangolare: folklore (concezioni del mondo delle classi subalterne), marxismo e cultura egemonica.” (Meoni, 1975:49)

Às acusações de “populismo”, “exaltação do primitivo” e “irracionalismo” movidas por intelectuais marxistas, que já referi precedentemente, De Martino responderá com a proposta do *folklore progressivo*, em que é feita uma distinção entre *“folklore tradicional”* e *“folklore progressivo”*, na medida em que atribui agora a este último o papel de unificar intelectuais e povo. Ao propor esta separação entre concepções populares mais arcaicas, identificadas com as formas *“atrasadas da existência material e da vida cultural”*, por um lado e os *“elementos criativos e progressivos, que acenam ao futuro”*, por outro, De Martino acabava porém por esaltar inevitavelmente uma autonomia, um isolamento e uma contraposição das concepções populares em relação às concepções oficiais, segundo uma visão redutiva que se aproximava das concepções naturalistas que viam o folclore como inertes sobrevivências do passado. Com o conceito de *“folklore progressivo”* de confusa inspiração gramsciana, De Martino parece aliás afastar-se da visão de gramsciana da cultura popular. Escreve Angelini a este propósito:

“(...) egli non ha mai voluto rinunciare alla specificità e alla paradossia del dramma non solo magico ma anche culturale dei contadini (...). Al mito neoromantico della civiltà contadina, mito facile da smantellare, ma difficile da estirpare proprio perché

*mito e non invenzione improvvisata di due o tre intellettuali - De Martino finisce in fondo per contrapporre il contro-mito socialista de una civiltà futura (...)”*³⁴

No centro deste contra-mito de uma “civiltà futura” estaria, como já disse, o conceito de “Folclore progressivo”, uma concepção do folclore, segundo alguns estudiosos muito distante da concepção gramsciana (Angelini, 1999; Cannarsa, 1992). Segundo Stefania Cannarsa, que tentou uma reconstrução histórica da génese desse conceito em De Martino, a necessidade de uma etnologia militante e a elaboração do conceito (o neologismo é de De Martino mas só aparece num artigo de 1951) devem muito ao interesse do antropólogo pela etnografia soviética.³⁵ Esta tese contrapõe-se a uma outra segundo a qual o referente mais imediato de De Martino seria constituído pelos escritos de Gramsci, nomeadamente as *Osservazioni sul Folklore* (Galasso, 1969). Stefania Cannarsa encontrou vários paralelismos entre alguns textos dos etnógrafos soviéticos e algumas ideias que circulam nos artigos que De Martino escrevera nos anos ’50, ideias que De Martino teria posto em interação dialéctica com a especificidade da tradição cultural italiana e, em particular, com as interpretações do folclore de Gramsci.

As teorizações do artigo “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno” seriam inspiradas especialmente pelas duas monografias *La scuola sovietica nell’etnografia*, de S.P.Tolstov e *Trent’anni di folkloristica sovietica*, de E.V. Ghippius e V.I. Cicerov. Nelas, De Martino encontrara, sempre segundo Cannarsa, uma etnologia e uma folclorística inovadoras, em que o aspecto teórico e o aspecto prático estavam profundamente ligados. A uma perspectiva historicista acrescentava-se o papel activo e de intervenção do etnógrafo: na luta para a libertação cultural e para o desenvolvimento criativo das classes socialmente oprimidas e na sua participação à edificação de uma sociedade socialista e ao desenvolvimento das múltiplas nacionalidades que a compunham (a questão do conhecimento da história cultural de cada comunidade era essencial para promover a transformação económico-social iniciada com a Revolução de Outubro). Escreve De Martino:

“Il carattere progressivo, conseguentemente democratico, dei compiti ”pratici” dell’etnologia sovietica, compiti consistenti nell’aiutare lo Stato sovietico e il partito nell’opera di costruzione di una nuova società socialista, aiutando i popoli

³⁴ “Ele nunca quis renunciar ao carácter específico e à paradoxia do drama não só mágico mas também cultural dos camponeses (...). De maneira que ao mito neo-romântico da civilização camponesa (que é fácil de demolir mas difícil de arrancar, pelo simples facto de ser um mito e não uma invenção extemporânea de uns intelectuais), De Martino acaba por contrapor o contra-mito socialista de uma civilização futura”(Ibid).

³⁵ Stefania Cannarsa, “Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l’etnografia soviética”, in *La Ricerca Folklorica*, Nº25, Apr., 1992, pp.81-87

dell'URSS, fra cui molti arretrati, a elevarsi ad una nuova e più elevata tappa di sviluppo, immettendoli, mediante una partecipazione attiva e a parità di diritti, nella vita sociale e culturale del paese, questo carattere progressivo ha determinato anche le tendenze di sviluppo dell'etnografia sovietica. (...) l'etnologo sovietico vede nella struttura sociale e nella cultura di ogni popolo una combinazione complessa di elementi in lotta fra di loro, elementi vecchi e superati ed elementi nuovi e progressivi”³⁶.

Nesta perspectiva, o estudo do folclore seria também parte integrante do processo de transformação cultural e da formação de uma nova cultura e por isso interessado no passado mas ligado sobretudo ao presente: uma ciência do folclore que está mais interessada nas manifestações “*vive e attive (...) non sul punto di morire ma di svilupparsi*”, revelando a concepção do mundo, os ideais e as aspirações dos povos da URSS.

Em 1950, ano em que o “sovietismo” de De Martino estaria mais férvido (Angelini, 1999), o antropólogo inscreve-se no Partido Comunista Italiano. Participa nessa altura num colóquio em Florença organizado pela associação Italia-URSS com uma comunicação intitulada “Etnologia e Folklore nell’Unione Sovietica”, onde sublinha “triumfalisticamente” (e mais uma vez em polémica com os métodos da etnologia e do folclore euro-americanos) o carácter prático da etnografia soviética, a sua fusão com a ciência do folclore, observando a importância que teria também para a cultura nacional italiana o facto do conhecimento histórico folclórico ser acompanhado por uma consciência histórico-etnológica. É interessante o que escreve Stefania Cannarsa sobre esta fase da adesão à linha político-cultural das ciências etno-folclóricas praticadas na União Soviética, referendo-se em particular a um artigo de 1951, *La rivoluzione della tundra. Tappe di sviluppo nelle regioni periferiche dell’Unione Sovietica*:

“In questo articolo de Martino si proponeva di mostrare come in Unione Sovietica , nel quadro di una nuova economia e di una “nuova cultura Guida”, intere popolazioni, come quelle dell’estremo nord siberiano, caratterizzate un tempo da un

³⁶ “O carácter progressista e consequentemente democrático dos deveres “práticos” da etnologia soviética, deveres que consistiam na ajuda ao Estado soviético e ao partido na construção de uma nova sociedade socialista, ajudando os povos da URSS, muitos dos quais subdesenvolvidos, a se elevarem para uma nova e mais elevada etapa de desenvolvimento, inserindo-os, através de uma participação activa e com igualdade de direitos na vida social e cultural do país; esse carácter progressista determinou também as tendências de desenvolvimento da etnografia soviética (...). O etnólogo soviético vê na estrutura social e na cultura de cada povo uma combinação complexa de elementos em luta entre eles, elementos velhos e superados e elementos novos e progressistas”. E. De Martino, 1949, pp.496.

livello di vita economico-culturale “primitivo”, fossero entrate nella “civiltà”, pur nella concretezza delle loro culture nazionali rinate a nuova vita. Egli non si rendeva conto, evidentemente anche nell’anfatto un po’ propagandistico di queste affermazioni, come quelle stesse popolazioni, soprattutto nel período staliniano, fossero state letteralmente dalla collettivizzazione e dall’industrializzazione forzate, all’insegna di una cosiddetta “cultura sovra-nazionale socialista”, cosa che, per altro, l’etnografia sovietica ha timidamente riconosciuto solo in questi anni”³⁷.

Num artigo de 1951 De Martino define assim o “folclore progressivo” *“proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna, o che commenta, esprime in termini culturali, le lotte per emanciparsene”*³⁸, acrescentando num outro artigo o que deve fazer uma nova ciência progressiva do folclore:

“il lavoro folkloristico non deve limitarsi alla semplice registrazione del folklore progressivo esistente in una data regione, ma costituisce un modo concreto per stimolarne la produzione ed elevarne il livello. Il folklore progressivo é “dramma collettivo vivente” del mondo popolare in atto di emanciparsi non solo economicamente e politicamente ma anche culturalmente: alla folkloristica progressiva spetta il compito di stringere i tempi di questo dramma, di accelerare il ritmo storico di questo umanesimo popolare (...)”³⁹

À nova disciplina do Folclore é portanto atribuído o objectivo de documentar a tomada de consciência pelo povo da sua subalternidade e de apoiar e orientar esse mesmo processo de emancipação. O povo não é, portanto, um mero receptáculo de produtos culturais

³⁷ “Neste artigo, De Martino propunha-se mostrar como na União Soviética, no quadro de uma nova economia e de uma “nova cultura-guia”, populações inteiras, como as do extremo norte da Sibéria, caracterizadas no passado por um nível de vida económico-cultural “primitivo”, tivessem entrado na “civilização sem abandonar as raízes culturais nacionais efectivamente renascidas para uma nova vida. Não se dava conta, evidentemente, levado pela retórica propagandística das suas afirmações, de que aquelas populações, sobretudo durante o período estalinista, tinham sido literalmente esmagadas pela colectivização e pela industrialização, com a desculpa de uma assim chamada “cultura supranacional socialista”, o que aliás a etnografia soviética só reconheceu timidamente nos últimos anos”. S.Cannarsa, 1992, pp.84.

³⁸ “a consciência da sua condição socialmente subalterna que o povo manifesta e que exprime em termos culturais as lutas pela sua emancipação”Ernesto de Martino, “Il Folklore progressivo”, in *L’Unità*, 28 Giugno 1951, in C. Pasquinelli, 1977 cit.

³⁹ “o trabalho folclorístico não se deve limitar a registrar simplesmente o folklore progressista existente numa determinada região mas tem de inventar uma maneira concreta de estimular a produção e elevar o nível das suas manifestações . O “folklore progressivo” é “drama colectivo vivo” do mundo popular no acto de se emancipar, não apenas economicamente e politicamente, mas também culturalmente: cabe à folklorística progressista encurtar os tempos deste drama e acelerar o ritmo histórico desse humanismo popular”. Ernesto de Martino, “Il folklore progressivo emiliano”, in *Emilia* 1 Febbraio 1954, in C. Pasquinelli, 1977, cit.

provenientes das classes altas, mas é capaz -de uma forma crítica e autónoma - de transformar esses repertórios segundo as próprias exigências ou mesmo de criá-los *ex-novo*

*“D'altra parte il folklore non é soltanto tradizione, memoria presente del passato, ma contiene anche motivi progressivi, vivaci riflessi delle aspirazioni attuali, del mondo popolare, e accenni e indicazioni verso il futuro. (...) Questo patrimonio folkloristico progressivo é stato sempre, per ovvie ragioni, trascurato dalla scienza folklorica tradizionale, la quale proprio in questa “omissione” rivela il suo più palese carattere classista. Spetta a noi raccogliere questo patrimonio, conservarlo, rimetterlo in circolazione, e soprattutto stimolarne l'incremento.”*⁴⁰

Mas se as locuções e os conceitos de “focllore progressivo” e “humanismo popular” provêm da etnologia soviética, os dois conceitos são elaborados, segundo Angelini, nas malhas da leitura de Gramsci, uma leitura que se concretiza nos numerosos artigos de De Martino neste período. Se, como já vimos, é com o ensaio de 1949 que ele utiliza Gramsci, fazendo aquela substantivação do adjetivo subalterno (que já na altura fora criticada na imprensa por Cesare Luporini), e a presença de Gramsci era já detectável num artigo de 1948 publicado na revista *Quarto Stato* e intitulado *Cultura e classe operaia*, De Martino utiliza também Gramsci dentro de um conceito muito pouco gramsciano como é o de “folklore progressivo”, que De Martino interpreta como uma das vias que devem conduzir à unificação cultural da Itália, ligando-se assim aos conceitos gramscianos de “blocco storico” e de “nazional-popolare”:

“l'unificazione della cultura nazionale, così come Gramsci la concepí, cioè la formazione di una nuova vita culturale delle Nazioni che sani la frattura tra alta cultura e cultura del popolo, non può limitarsi alla nuova narrativa, al nuovo cinema realistico, alla nuova sensibilità che affiora in taluni dei nostri pittori, ecc., ma se si vuole che sia un'unificazione concreta, reale, deve anche implicare la immissione nel circolo culturale di quella produzione popolare progressiva che

⁴⁰ “Por outro lado, o folklore não é apenas tradição, memória presente do passado, mas também possui elementos progressistas, reflexos vivos das aspirações actuais do mundo popular e sinais e indicações virados para o futuro. (...) Por razões óbvias, este património folklorístico progressista foi sempre ignorado pela ciência folklórica tradicional que com esta “omissão” revela o seu carácter classista mais evidente. É nosso dever recolher este património, conservá-lo, dá-lo a conhecer e sobretudo estimular o seu desenvolvimento”.

rompendo con le forme tradizionali del folklore si lega al processo di emancipazione politica e sociale del popolo stesso”⁴¹

No artigo de 1952 *Gramsci e il folklore*, publicado no periódico *Il Calendario del popolo*, De Martino reflecte sobre as posições de Gramsci no que respeita ao folclore, posições que deveriam, a seu ver, ser “desenvolvidas” e “integradas” no presente histórico e em relação às mudanças que se eram entretanto verificadas na cultura nacional. De Martino refere-se a um novo folclore: o da “Resistenza” antifascista, das ocupações das fábricas e das terras, das greves, das festas políticas como a “Festa dell’Unità” e a do 1º de Maio e, sobretudo, dos cantos populares da Rabata (o bairro popular de Tricarico, na Lucânia). O folclore não podia ser portanto apenas o reflexo, no plano cultural, da dependência económica e política das classes subalternas em relação à sociedade burguesa e por isso atraso, superstição, “*discesa e invilimento dei prodotti dell’alta cultura*”. Pelo contrário, e novamente refere-se aqui à etnografia soviética, seria “*voce sonora del presente come riflesso ed espressione delle lotte in corso*”, e “*creatività*” popular autónoma. Também em dois escritos inéditos de De Martino, publicados pela primeira vez na revista *La Ricerca Folklorica*, num número de 1992 dedicado inteiramente ao antropólogo, De Martino reflecte ao mesmo tempo quer sobre as posições de Gramsci quer sobre as da folclorística soviética. Os escritos intitulam-se “Gramsci e il folklore”, uma relação dactilografada apresentada ao colóquio sobre Gramsci de 1951 por ocasião da publicação de *Letteratura e vita nazionale*, e “Postille a Gramsci”, reencontrado num caderno de apontamentos (são provavelmente escritos preparatórios ao artigo de 1952 também intitulado “Gramsci e il folklore”). De Martino reconhece em Gramsci um profundo interesse pelo folclore, o qual será visto por Gramsci como um elemento importante para o processo de reunificação da cultura nacional italiana “*che determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare*” (Gramsci, 1975), uma visão que se opõe também à visão criada pelos folcloristas que reduz a cultura popular ao pitoresco, mas considera que se trata sempre da análise de um folclore tradicional, “*um aglomerado confuso de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam umas às outras na história*” (Ibid.) e que deve por isso ser ultrapassada. Pelo

⁴¹ “A unificação da cultura nacional como Gramsci a concebeu, ou seja a formação de uma nova vida cultural das nações que sare a fractura entre cultura alta e cultura do povo, não se pode limitar à nova narrativa, ao novo cinema realista, à nova sensibilidade que assoma em alguns dos nossos pintores, etc., mas para que seja uma unificação real e concreta, tem de acolher no circuito cultural aquela produção popular progressista que, ao romper com as formas tradicionais do folclore, participa no processo de emancipação política e social do povo” (Ibid.).

contrário, o folclore tradicional interessa agora a De Martino apenas em termos antagônicos (tradicional/progressista) para falar de um presente onde existe um folclore positivo e contestatário, que não constitui portanto um obstáculo para uma nova cultura popular nacional mas, pelo contrário, pode concorrer para a renovar:

*“Quando Gramsci parla di filklore si riferisce alla materia folkloristica nel senso tradizionale, cioè la religione, le superstizioni, le costumanza, la letteratura del popolo. Così delimitata nel suo pensiero, la materia folkloristica non può non apparirgli come prevalentemente frammentaria, contraddittoria, disorganica, incoerente, sia perché rappresenta spesso la discesa e il riadattamento popolare di prodotti culturali elaborati dagli intellettuali della classe dominante, sia perché in seno al mondo popolare manca l’opera di intellettuali qualificati che riduca il frammentario, il disgregato, lo stratificato caoticamente, in un sistema orgânico unitario”*⁴²

*“Oltre al folklore tradizionale, su cui si ferma l’attenzione di Gramsci, esiste anche un folklore progressivo che ha un’importanza notevole proprio rispetto alla fondamentale problematica gramsciana della circolazione e della unificazione della cultura (...) quei prodotti della cultura popolare che nascono come proposta contro la propria condizione subalterna, o che commentono, esprimono culturalmente, le lotte per emanciparsene, o addirittura, a emancipazione avvenuta, la vittoria conseguita e le trasformazioni relative nel costume, nei rapporti sociali, nel dominio tecnico della natura, etc.(...) Anche in Italia esiste un folklore progressivo che viene implicitamente corrodendo il folklore tradizionale, e che stá istituendo una nuova Unita culturale fra le masse popolari”*⁴³.

⁴² “Quando Gramsci fala de folklore refere-se à matéria folklorística em sentido tradicional, isto é, à religião, às superstições, aos costumes, à literatura do povo. Assim circunscrita na sua ideia, a matéria folklorística não pode senão apresentar-se aos seus olhos como prevalentemente fragmentária, contraditória, desorgânica, incoerente, quer porque representa muitas vezes a redução e readaptação popular de produtos culturais elaborados pelos intelectuais da classe dominante, quer porque no seio do mundo popular falta a obra de intelectuais qualificados que reduza o fragmentário, o desagregado, o estratificado caoticamente a um sistema orgânico unitário”. Ernesto de Martino e Stefania Cannarsa, “Due inediti su Gramsci: ‘Postille a Gramsci’ e ‘Gramsci e il folklore’”, a cura di Stefania Cannarsa, su *La Ricerca Folklorica*, N°25, Apr., 1992, pp.73-79.

⁴³ “Alem do folclore tradicional, que prendeu a atenção de Gramsci, existe também um folklore progressivo que tem uma importância relevante em relação à fundamental problemática gramsciana da circulação e da unificação da cultura (...) os produtos da cultura popular que nascem como consciência da própria condição subalterna e que exprimem em termos culturais as lutas pela emancipação do povo, ou até, uma vez conseguida a emancipação, a vitória obtida e as relativas transformações no costume, nas relações sociais, no domínio técnico da natureza, etc. (...). Também em Itália existe um folklore progressivo que tem provocado uma erosão no folklore tradicional e que começa a construir uma nova Unidade cultural no seio das massas populares”. (Ibid., pp. 76-77).

*“è ben vero che è necessario “estirpare” il folklore tradizionale, e “sostituirlo” con concezioni ritenute superiori (...), ma questa direzione culturale, per essere saggia, cioè per afferrare effettivamente la realtà storica e farla muovere in concreto verso la direzione voluta, deve operare immediatamente attraverso la stimolazione del folklore progressivo, sia attivandolo in forme concrete organizzate, sia facendolo circolare nel mondo della cultura e dandogli così orizzonte di memoria storiografica, sia infine (...) educando i portatori popolari di folklore a diventare essi stessi raccoglitori e giudici dei prodotti della creazione popolare”*⁴⁴.

Como já referi, De Martino chegará à realidade do Sul de Itália através de uma série de viagens realizadas entre 1949 e 1951, e é sobretudo desta iniciação que nasce nele uma consciência e vontade de querer dar uma continuação a esta experiência no terreno. Entre 1949 e 1950 De Martino é hóspede de Rocco Scotellaro, em Tricarico, na região da Basilicata. Realiza nesta altura um inquérito (inédito) sobre a miséria “bracciantile” (*Inchiesta sulla miséria del salariato agricolo*, 1951), conduzida através da recolha de histórias de vida e feita para a CGL de Matera. Testemunhos desta primeira experiência em Tricarico são um primeiro artigo que De Martino dedica à realidade lucana, “Note Lucane” (publicado na revista *Società* em 1950 e inserido depois no volume de 1962 *Furore, símbolo, Valore*) e o ensaio “Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni”, publicado na mesma revista em 1953. Nas notas, e partindo da constatação da extrema pobreza daquela região, De Martino detém-se em particular no caso das gentes do bairro da Rabata, que tomaram consciência da própria subalternidade e em alguns casos foram mesmo capazes de entraprender concretas lutas de reivindicação, tendo iniciado um processo de emancipação e resgate:

“La Rabata di Tricarico é l’immagine del caos. (...) La luce lotta qui ancora con le tenebre, e la forzata coabitazione di uomini e bestiesuggerisce l’immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalla specie animale. (...) rachitismo,

⁴⁴ “Não há dúvida que é preciso “extirpar” o folklore tradicional e “substituí-lo” com sistemas hoje considerados superiores (...) mas esta acção cultural para ter um sentido, isto é para agarrar de veras a realidade histórica e levá-la para a direcção que se pretende, tem de se realizar no imediato, estimulando o folklore progressivo, seja activando-o através de formas concretas organizadas, seja levando-o para o ambiente da cultura e dando-lhe assim uma dimensão historiográfica, seja ainda (...), educando os portadores populares de folklore a fazerem eles próprios a recolha e a avaliação dos produtos da criação popular”. (Ibid., p. 78).

artritismo e gozzo insidiano i corpi: eppure essi vivono. Eccoli qui, davanti a noi, a raccontarci la loro storia.”⁴⁵

De Martino não deixará, nos anos a seguir, de olhar para a etnografia soviética de forma mais crítica “*valutandone realisticamente i rischi di un rapporto fra eccessi di ideologizzazione e il nuovo blocco culturale degli anni dello stalinismo*” (Angelini, 1999). O conceito de “Folclore progressivo” ocupará nas suas teorizações e investigações um papel cada vez mais marginal, até ser completamente abandonado. Mas também se encerrava uma fase histórica bem determinada, no interior da qual De Martino elaborara a sua tese e vivera o seu empenho político-social. Subentrará uma sistemática investigação no terreno, em direcção de uma recomposição unitária do estudo da cultura do Sul com a investigação histórico-religiosa. Reafirmando a sua vontade de historicizar o popular, De Martino escreverá polemicamente em 1955, numa resposta a uma crítica movida-lhe por Mario Alicata e que encerra o debate do “folclore progressivo”:

*“Il meridionalismo, dice Alicata, non si puo fermare ad Eboli. D'accordo. Ma ora che il movimento contadino é diventato soggetto e protagonista della rinascita del Mezzogiorno, si profila il bisogno culturale di intendere l'umanesimo meridionalista in un senso molto più largo, e di saggiare il processo di espansione delle forme egemoniche di cultura nelle classi popolari.”*⁴⁶

Nos seus estudos sobre o choro fúnebre, a magia, e o “tarantismo” De Martino não quer apenas retratar a imagem de uma cultura subalterna enquanro universo cultural independente; quer sobretudo sublinhar as contradições que estas formas “arcaicas” representam em relação à cultura hegemónica, já que marcam com a sua presença o limite da penetração da hegemonia das classes dominantes, constituindo episódios do conflito entre cristianismo e paganismo no quadro da sociedade e da vida cultural do Sul de Itália. Nesse sentido o Sul de Itália oferecia a solução para compreender a história das relações entre cristianismo e civilizações pré-cristãs e permitia testar os limites internos e da força de expansão da cultura dominante em relação às persistências, aos sincretismos, às

⁴⁵ “*A Rabata de Tricarico é a imagem do caos. (...) Aqui a luz luta ainda com as trevas, e a cohabitação forçada de homens e animais sugere a imagem de uma espécie humana ainda em luta para se distinguir da espécie animal. (...) raquitismo, artritismo e “gozzo” insidiam os corpos: e no entanto estes estão vivos. Eis-los aqui, diante de nós, a contar-nos a sua história*”. Ernesto De Martino, “Note Lucane”, in Società nº6, 1950, in Ernesto De Martino, *Furore, Símbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002

⁴⁶ “*Alicata afirma que o meridionalismo não se pode deter em Èboli. . Estou de acordo. Mas agora que o movimento camponês se tornou sujeito e protagonista do renascer do Mezzogiorno, surge a necessidade cultural de conceber o humanismo meridionalista num sentido muito mais vasto e de verificar o processo de expansão das formas hegemónicas de cultura das classes populares*”. Ernesto de Martino, “Etnografia e Mezzogiorno”, in *Il Contemporaneo*, 15 Gennaio 1955, in C. Pasquinelli, 1977, cit.

compenetrações, às inovações dos materiais folclóricos-religiosos e das concepções a eles subjacentes. “*O complexo mecanismo da “crise da presença” perante o risco de não ter existência no mundo, e a função de re-integração na história desempenhada pela cultura, tornam-se os instrumentos de análise e de conhecimento das formas culturais das classes subalternas do Sul, “e é nisso que consiste, por outras palavras, o seu verdadeiro empenho político”.* (Sobre esse mecanismo falarei no capítulo dedicado às obras “meridionalistas” de De Martino). Como escreverá De Martino em *La terra del rimorso*:

*“il fenómeno molecolare da cui trae spunto il discorso storico non é considerato nel suo isolamento locale (...), ma in primo luogo nella sua genesi e nel suo mantenersi in piena epoca cristiana, e in secondo luogo nel modo in cui reagirono ad esso il cattolicesimo, la magia naturale, la ragione illuministica, il positivismo, sino a giungere al modo in cui possiamo reagirvi noi (...)”*⁴⁷

Mas é a relação com o pensamento de Gramsci que nos permite compreender todo este percurso de De Martino: se já o projecto de historicizar o popular, que De Martino anunciara no ensaio “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno” de 1949 se inscreve na proposta gramsciana de reunificação da cultura nacional, de recomposição entre intelectuais e povo, entre alta e baixa cultura, serão sobretudo as *Osservazioni sul folklore* de Gramsci, publicadas em 1950, a constituir o impulso para a elaboração da estrutura conceptual que lhe permitirá depois ir para o terreno. Escreve a propósito Pasquinelli:

*“Já não basta historicizar a cultura popular, atribuir-lhe dignidade histórica, passar as fronteiras de Éboli e voltar a integrar na história nacional esse mundo afastado, mas é preciso também perceber a sua função histórica, mesmo no seu negar a história, no seu permanecer e ficar fora da história, (...), é preciso agora ler na sua presença muda os limites da penetração da cultura das classes dominantes (...). Nesta perspectiva, a cultura popular não está à espera de ser historicizada, já é acontecimento histórico, inscreve-se nos percursos da cultura dominante e nos obstáculos que esta encontra ao afirmar o seu domínio”*⁴⁸

⁴⁷ “o fenómeno molecular que inspira o discurso histórico não é considerado no seu isolamento local (...) mas em primeiro lugar na sua génese e no modo em que se manteve na primeira época cristã e em segundo lugar na maneira em que foi considerado pelo catolicismo, pela magia natural, pela época das luzes, pelo positivismo, etc., até chegar à maneira em que podemos avaliá-lo nós”. Ernesto De Martino, 2008 (1961), *La terra del rimorso*, Milano: Il Saggiatore .

⁴⁸ Carla Pasquinelli, 1977, cit.p. 25.

“*Trata-se agora*”, escreve De Martino numa carta endereçada à redacção do periódico *Lucania* em 1954, “*de analisar*

*“gli aspetti della vita culturale del mondo contadino, vedere come questi aspetti si legano alle condizioni materiali di esistenza, scoprire come questa miséria sia controllata e diretta da determinati organismi culturali (p.es. la Chiesa) individuare e definire i momenti di sblocco della tradizione (p.es. alcuni aspetti dei movimenti evangelici del Mezzogiorno), stabilire in che misura le forme culturali egemoniche della società meridionale hanno plasmato il costume contadino e in che misura hanno segnato il passo (e perché lo hanno segnato) di fronte alla superstizione più cruda, e, ancora, in che misura sono venute a compromesso con queste forme più arretrate di vita culturale. È per servire a questo tipo di ricerche più propriamente storiche che occorre raccogliere il materiale sulla miseria culturale”*⁴⁹.

⁴⁹ “os aspectos da vida cultural do mundo camponês, de ver como estes aspectos se relacionam com as condições materiais de existência, de descobrir em que modo esta miséria é controlada e gerida por determinados organismos culturais (por exemplo a Igreja), de individuar e definir os momentos de desbloqueio da tradição (por exemplo alguns aspectos dos movimentos evangélicos do Mezzogiorno), de estabelecer em que medida as formas culturais hegemónicas da sociedade meridional plasmaram os costumes camponeses e em que medida abdicaram (e porque o fizeram) diante da superstição mais feroz, e ainda em que medida pactuaram com estas formas mais atrasadas da vida cultural. É para contribuir para este tipo de investigações mais propriamente históricas que é necessário recolher o material sobre a miséria material”. E. De Martino, “Per un dibattito sul folklore”, in *Lucania*, 1 Febbraio 1954, in C. Pasquinelli 1977, cit.

II. 2. A TRILOGIA MERIDIONALISTA: CONTRIBUTO PARA UMA HISTÓRIA RELIGIOSA DA ITÁLIA DO SUL

O projecto de observar e estudar a cultura e a vida mágico-religiosa dos camponeses da Lucânia (e da Apúlia depois) irá empenhar De Martino durante sete anos, de 1952 a 1959: nesses anos De Martino e os seus colaboradores realizam numerosas estadias no terreno, breves mas intensas, e recolhem muito material etnográfico.

Depois de várias viagens realizadas no território, entre 1949 e 1952, durante as quais De Martino e Vittoria De Palma são hóspedes de Rocco Scotellaro (viagens essas que lhe permitem ter acesso aos modos de vida dos camponeses, conhecer as suas miseráveis condições económicas, e falar directamente com as pessoas de algumas vilas e aldeias)⁵⁰, a viagem feita em Junho de 1952 constitui a primeira ocasião em que De Martino se desloca à Lucânia acompanhado por uma pequena equipe (ele próprio e a sua companheira Vittoria De Palma, um jornalista e um fotógrafo) com o propósito de recolher alguma documentação audiovisual. O objectivo é sobretudo o de recolher e documentar os cantos populares que interpretam seja as condições de vida e de trabalho dos jornaleiros seja as batalhas sociais que constituem a sua história recente, visto que De Martino ainda pensa avançar essencialmente pelo caminho traçado pelo “folclore progressivo”.

Segue-se em Outubro desse ano a investigação propriamente dita. A “expedição etnográfica lucana” de Outubro de 1952, segundo Clara Gallini “*nome provocatório atribuído por De Martino para indicar que o ‘além’ se podia encontrar também dentro dos nossos confins nacionais*”⁵¹, é conduzida com base nos trabalhos de uma equipa estruturada, que trabalha sob a direcção de De Martino e é formada por Diego Carpitella, etnomusicólogo, Franco Pinna, fotógrafo e Vittoria De Palma, que faz a mediação do contacto com as mulheres (será esse o núcleo permanente das pesquisas conduzidas nos anos sucessivos) e ainda por um pintor e um crítico teatral (Lorenzo Vespignani e Gherardo Guerrieri). Inteiramente documentada graças ao trabalho de recuperação, ordenação e análise das notas de campo, dos cadernos de apontamentos e das fichas dactilografadas de De Martino, feito

⁵⁰ Como já expliquei precedentemente, destas primeiras viagens e pesquisas nasce o inquérito (inédito) sobre a miséria dos jornaleiros, comissionado pelo sindicato CGL de Matera, *Inchiesta sulla miseria del salariato agricolo*. São também testemunhos desta primeira abordagem à Lucânia as *Note Lucane* (1950) e o ensaio *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni* (1953), publicados na revista *Società*.

⁵¹ Clara Gallini, introd. a E. De Martino, *Note di Campo*, p.16 (cf. Nota sucessiva).

por Clara Gallini⁵², esta expedição diferenciava-se significativamente das precedentes viagens (Junho) não apenas do ponto de vista da organização em equipe: fora preparada minuciosamente, organizada à volta de um preciso objecto de estudo e precedida por uma serie de reflexões sobre o método, podendo usufruir do financiamento de várias entidades (Centro Nazionale di Studi di Musica Popolare; Partito Comunista; sindacato CGIL e editora Einaudi, à qual De Martino tinha prometido um livro para a “collana viola”, a colecção de estudos etnológicos). Como foi também observado (Gallini 1986; Faeta 1999) outra diferença importante é a identificação, agora, de uma vasta área sub-regional de investigação, que correspondia a critérios específicos de levantamento e a residência em diferentes lugares, que reenvia ao método de recolha etnográfica da *extensive survey*, um método de recolha sistemática, com base regional, de dados etnográficos, linguísticos, geográficos, históricos, ambientais, etc., feita por vários investigadores, que residiam por breves períodos junto das comunidades estudadas (Um método que, como é sabido foi abandonado muito cedo na antropologia, substituído pela monografia etnográfica). Este facto implicaria, segundo Faeta, e nas suas palavras “o definitivo abandono de um lugar central, aldeia ou vila, à qual referir sistematicamente as tramas informativas mais vastas que a investigação ia revelando (...) (Tricarico) E, de consequência, o abandono de qualquer ideia, se bem que lábil ou fantasmática, de comunidade” (Faeta, 1999). Neste sentido A expedição de 1952, que fora pensada como um trabalho de equipe e anunciada publicamente, exibindo um programa particularmente vasto e ambicioso, podia usufruir do auxilio de algum material técnico (gravador para o registo de cantos e músicas, máquina de filmar e máquina fotográfica). O próprio De Martino anunciou a expedição com estas palavras:

“È da qualche tempo che sto organizzando in Lucania spedizioni scientifiche per lo studio della vita dei contadini lucani e del loro mondo culturale (...). Abbiamo il nostro programma, i nostri itinerari, i nostri questionari. Incideremo i canti popolari e sorprenderemo nell’obbiettivo fotografico ambienti, situazioni e persone (...). E di ritorno in città comunicheremo a tutti ciò che abbiamo visto e ascoltato (...). Io penso che intorno a queste spedizioni organizzate dovrebbero raccogliersi gli intellettuali italiani, a qualunque categoria essi appartengano, narratori, pittori, soggettisti, registi, folcloristi, storici, medici, maestri, ecc. Il nuovo realismo, il

⁵² Ernesto De Martino, 1995, *Note di campo. Spedizione in Lucania (30 sett. – 31 ott. 1952)*, introduzione e cura di Clara Gallini, Argo, Lecce; Ernesto De Martino, 1996, *L’Opera a cui lavoro, Apparato critico e documentario alla “Spedizione etnologica” in Lucania*, introduzione e cura di Clara Gallini, Argo, Lecce

nuovo umanesimo, manca, per quel che mi sembra, di questa esperienza in profondità, e in spedizioni di questo genere costituiscono un'occasione unica per formarsela, e per colmare quella distanza tra popolo e intellettuali che Gramsci segnalava come uno dei caratteri salienti della nostra cultura nazionale”⁵³.

A expedição constituía, pelo seu carácter inovador, aquilo que foi definido um “*vero atto di fondazione della etnografia che verrà definita “demartiniana”*” (Angelini, 2008).⁵⁴ Nesse momento, a cultura italiana mais progressista está dominada por um neo-realismo maneirista, por vezes marcado esteticamente por fraquezas estetizantes e pitorescas. A expedição demartiniana foi apresentada à imprensa dentro duma óptica neo-realista pela revista *Il rinnovamento d'Italia* a 1 de Setembro de 1952. Mas De Martino não quis perder a ocasião de se distanciar daquele neo-realismo “fácil”, como as suas próprias palavras deixam entender:

“Vi debbo confessare che non comprendo molto l'utilità e l'efficacia di impegnare gli scrittori a raccogliere nudi fatti di cronaca sulla miseria e sulla disperazione dei poveri. I fatti diventano efficaci, anche sul piano politico e sociale, quando

⁵³ “Há já algum tempo que estou a organizar na Lucânia expedições científicas para o estudo da vida dos camponeses lucanos e do seu mundo cultural (...). Temos o nosso programa, os nossos itinerários, os nossos questionários. Vamos gravar os cantos populares e com a objectiva fotográfica vamos colher ambientes, situações e pessoas. Quando voltarmos para a cidade comunicaremos a todos aquilo que vimos e ouvimos (...). Penso que os intelectuais italianos, seja qual for a categoria a que pertençam, romancistas, pintores, guionistas, realizadores, folcloristas, historiadores, médicos, professores primários, etc., deveriam interessar-se por estas expedições organizadas. Ao novo realismo, ao novo humanismo, falta, segundo a minha opinião, esta experiência em profundidade, e as expedições deste género constituem uma ocasião única para a adquirir e para suprir a distância entre povo e intelectuais, que Gramsci assinalava como um dos caracteres salientes da nossa cultura nacional”. Cit. in “Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine del Mezzogiorno – importanti sviluppi della iniziativa Zavattini”, *Il Rinnovamento d'Italia*, 1 settembre 1952, cit. in Angelini, 2008

⁵⁴ Como foi observado (Angelini, 2008, Gallini, 2001), alguns aspectos da expedição, como a composição em equipe e a utilização de equipamento técnico, são inovadores no âmbito dos estudos folclóricos italianos, embora não representem uma novidade a nível internacional, em que me limito a destacar o precedente da Missão Dakar-Djibouti organizada nos anos 30 por Marcel Griaule. Porém, como foi notado por Angelini, a concepção de trabalho de equipe de De Martino diferencia-se profundamente dos precedentes modelos: “não é pluralista... Pelo contrário, De Martino serve-se da equipe para potenciar o próprio ego científico e alargar as capacidades dos seus sentidos (...) As tarefas permanecem separadas mas a direcção permanece única, mesmo quando o terreno parece oferecer motivos para investigações paralelas ou autónomas” (trad. minha) (Angelini, p. 82). O recurso aos instrumentos de outras disciplinas é portanto subordinado à perspectiva dominante de De Martino (maioritariamente histórica-religiosa) e tem apenas a função de auxiliar onde não chegam as competências do próprio De Martino. Exactamente naqueles anos uma outra expedição, guiada pelo filósofo e sociólogo americano Friedmann estava empenhada em estudar a comunidade de Matera (Basilicata), utilizando uma metodologia interdisciplinar, da qual De Martino se distanciava categoricamente: “Io ho diffidenza per le spedizioni troppo complesse, alle quali partecipano numerosi specialisti con diversissimo orientamento culturale, operanti ciascuno indipendentemente dall'altro per ciascun settore di ricerca, (...) senza un indirizzo unitario di método e di obbiettivi e senza pratica di lavoro collegiale proficuo (‘Eu desconfio das expedições demasiado complexas, em que participam numerosos especialistas com orientação cultural muito diversa e que actuam independentemente uns dos outros nos vários sectores de investigação (...) sem uma linha unitária de método e de objectivos, e sem uma proficua prática de trabalho colegial’) Ernesto De Martino, citação referida por Clara Gallini na Introdução a: Ernesto De Martino, *Note di campo*, cit., p. 45.

*diventano cultura, cioè quando la passione del politico, dell'artista o dello scienziato, li rende trasparenti e perciò acquisiti alla memoria storica; altrimenti, come nudi fatti di cronaca, hanno la vita di tutti i fatti di cronaca, e non vedo perché dovrebbero averla più lunga per la sola circostanza che a segnalarli è stato uno scrittore. Che cosa può fare un intellettuale per i poveri? Semplicemente dar loro voce e diventare la loro voce, ma come intellettuale, non come semplice 'cahier de doléances'”*⁵⁵.

É aliás nesta expedição que as disciplinas da etnomusicologia, da fotografia e do filme etnográficos encontram na antropologia italiana o seu momento fundador.⁵⁶

O conspícuo e heterogéneo material etnográfico recolhido na “expedição lucana”, será destinado a tratamentos muito diferentes. Pelo que diz respeito ao material sonoro, o etnomusicólogo Diego Carpitella organizará a recolha de um vasto repertório composto por gravações de cantos, músicas populares e transcrições de textos.⁵⁷ A presença do etnomusicólogo fora aliás particularmente enfatizada no programa da expedição visto que, como já disse, a recolha de cantos populares com carácter “progressivo” constituía um dos objectivos principais do projecto, provavelmente também pelo facto do projecto ser financiado pelo Centro Nacional de Estudos de Música Popular.

⁵⁵ (“Devo dizer que não consigo compreender a utilidade e a eficácia de atribuir aos escritores o empenho de transcrever meros factos de crónica sobre a miséria e o desespero dos pobres. Os factos tornam-se eficazes, mesmo no plano político e social, quando se tornam cultura, ou seja, quando a paixão do político, do artista ou do cientista os torna transparentes e portanto adquiridos pela memória histórica; senão, como meros factos de crónica, têm a curta vida de qualquer facto de crónica, e não vejo porque é que deveriam tê-la mais longa pela única circunstância de ter sido um escritor a assiná-los. O que é que um intelectual pode fazer pelos pobres? Simplesmente dar-lhes voz e tornar-se a sua voz, mas como intelectual e não como simples 'cahier de doléances'”). Ibid.

⁵⁶ Como foi notado (Angelini 2008, Faeta, 1999), o espaço ocupado pelos suportes técnicos no âmbito das várias expedições, embora dependesse da perspectiva dominante de De Martino, fora porém relativamente autónomo nos resultados formais. E se bem que De Martino atribua a esses suportes o estatuto de documento e não de discurso científico autónomo, o facto de a temática mágico-religiosa ter sido privilegiada a partir desse momento - em detrimento da execução ao vivo dos cantos populares - terá comportado o emergir de um ponto de vista autoral bastante forte (tanto fotográfico como filmico). Escreve Faeta a este propósito: “*L'etnologo, dunque, poggió molto sulle immagini, e più in generale, sui documenti audiovisivi per quel che concerne le fasi di ricerca, mentre riservò alla scrittura un'assoluta supremazia nel processo di restituzione dei dati. (...) È la scrittura, per De Martino, inequivocabilmente, il risultato finale delle pratiche di osservazione e l'immagine non possiede uno statuto autonomo di significazione: un'opera come Balinese Character di G. Bateson e M. Mead, sarebbe stata, per lui, impensabile*” (Faeta, 1999)

⁵⁷ O recurso a um etnomusicólogo (e a um fotógrafo) para o registo dos cantos populares mostraria, segundo alguns estudiosos, a posição de De Martino em relação à recolha de documentos sonoros. Para além dos textos literários (até então o objecto principal de interesse e de estudo dos folcloristas) para De Martino é o conjunto unitário constituído pelo esquema melódico, pela interpretação do executor, pela ocasião e pelas condições materiais que deram origem ao canto que constituem o documento folclórico real. Por outras palavras, o que é importante é o contexto histórico, social e psicológico em que se origina e se reproduz uma determinada cultura oral.

Como foi porém observado, contrariamente aos objectivos oficiais da expedição, já nesta fase a temática mágico-religiosa era predominante nos interesses de De Martino.⁵⁸ O facto de o “folklore progressivo” já não constituir uma das suas prioridades está documentado em dois textos publicados nesse mesmo ano: as notas preparatórias da expedição (publicadas agora por Clara Gallini) e uma conferência, intitulada “*L’opera a cui lavoro*”. É aliás nesta conferência que De Martino anuncia, no início de 1952, ter começado a trabalhar num novo livro, cujo título provisório seria *Etnologia lucana*. Embora o projecto do livro incluísse uma recolha comentada dos cantos populares (de carácter “progressivo”), uma parte consistente da obra seria dedicada à recolha e documentação das crenças e práticas mágicas que davam horizonte de sentido aos diferentes momentos críticos da vida individual e colectiva – os rituais de passagem - dos camponeses da Lucânia e teria o objectivo de verificar as hipóteses expostas no *Mondo magico* e de mostrar a relação histórica entre cultura popular e cultura católica (Gallini, 1995). De qualquer forma, no De Martino da primeira expedição lucana, ao lado de motivações de natureza científica existem ainda motivações de carácter práctico-político: nesta fase, De Martino estava ainda activamente empenhado em mostrar que o estudo e a compreensão das “massas subalternas” e a sua emancipação estão profundamente ligados. A “origem partidária” da expedição, financiada pela CGIL, seria uma evidência da importância destas duas instâncias (Gallini, 1995, pp.46). É aliás sobretudo nas “Note di Viaggio”, a segunda publicação derivada da expedição, segundo Angelini “*esempio pioniere de diário de campo compilado em casa através do fio da memória e com vasto espaço reservado à indignação política e cultural acumulada no curso da viagem*” (Angelini, 2008) que se percebe como estas duas instâncias demartinianas ainda convergem: ao lado da utilização do conceito de “crisi della presenza” ainda há uma explícita referência à temática da tomada de consciência da precariedade da existência por parte das massas camponesas, que reenvia ao “folklore progressivo”, e a uma etnologia empenhada no resgate das classes oprimidas e subalternas: “*Leggendo le scritture di etnologi e folkloristi non mi é mai accaduto di vedervi affiorare cio che costituisce uno dei momenti piú caratteristici di questa mia esperienza lucana, la tensione drammatica fra interesse scientifico e interesse ético-político, fra storia da contemplare e storia da vivere e da fare*”⁵⁹ De facto, como se pode perceber

⁵⁸ Nas *Notas preparatórias* os pontos do programa reduzem-se a 23, dos quais apenas 5 para aprofundar: “Dalla culla alla bara”, “Canti popolari”, “Danze”, “Magia”, “Cristianesimo, chiesa e mondo contadino”, isto é, três âmbitos de investigação ligados entre si: os rituais de passagem, as práticas mágicas e a religião popular.

⁵⁹ (“Ao ler os artigos dos etnólogos e dos folcloristas nunca me aconteceu ver sobressair neles aquilo que constitui uma das ocasiões mais características desta minha experiência lucana, ou seja, a tensão dramática entre o interesse científico e o interesse ético-político, entre história que se observa e história que se vive e que se faz”).

sempre nas “Note di Viaggio”, as práticas mágicas ainda não encontraram um espaço autónomo de reflexão e, como escreve Angelini, “os dois rumos da investigação – cantos e magia -ainda se encontram entrelaçados numa prensa que impede De Martino de individuar e especificar os nexos entre a história do Sul e as técnicas de des-historificação” (Angelini, 2008, trad. minha).

Nesta primeira expedição os cantos populares lucanos foram recolhidos com um critério metodológico “naturalístico” (“dalla culla alla bara”, ‘do berço ao caixão’, ou seja coincidente com os vários ciclos da vida humana), esquema que será depois abandonado por De Martino. Segundo Angelini este esquema de investigação (que retoma o título do primeiro capítulo do *Manuel de folklore* de Van Gennep, *Du berceau à la tombe*) foi utilizado nesta expedição não apenas para justificar o facto de ela ser promovida pela Sociedade de Etnografia Italiana, e por isso ter de utilizar as categorias classificatórias que os folcloristas sempre utilizaram; a sua utilização é sobretudo de ordem teórica, já que De Martino transforma esse esquema num dispositivo epistémico: “a noção de passagem, momento crítico da existência segundo ele, restitui unidade e coerência a todos aqueles ritos e cantos que o etnógrafo tradicional tinha, até então, observado e transcrito, até com amor e precisão, mas sem determinar a sua função social e cultural”.(Angelini, 2008)

Como se pode ler aliás nas notas preparatórias de De Martino, publicadas por Clara Gallini:

*“A teoria dos ‘rituais de passagem’ que se realizam em três fases (rituais preliminares, liminares e pós-liminares), parece-me fundamental para ilustrar o grande tema histórico do ser humano que não se integra na história. “Passagem” é um termo que bem indica o cunho característico do devir histórico, o ser que já não é o mesmo e que “passa” a ser outro; e o facto de se passar de um estado (ou condição) para outro, significa que não se aceita, não se tolera (porque causa de angústia) a continuidade gradual da passagem – e portanto supprime-se a passagem graças a uma acção de passagem que não é histórica, mas sim meta-histórica, sagrada, fixada de forma arquetípica, e que se repete sempre da mesma maneira, segundo uma sequência imutável de actos.”*⁶⁰

Ernesto De Martino, 1953, “Note di viaggio”, in Nuovi Argomenti, I, nº2, pp. 47-69, in Clemente, Meoni, Squillaciotti, 1975, cit..

⁶⁰ Cit.

Mas a documentação sobre a magia recolhida desde a expedição de 1952 será utilizada só alguns anos depois, confluindo nos primeiros seis capítulos de *Sud e Magia* (1959) - de forma sintetizada e reinterpretada, já que, como escreve Clara Gallini, “Sud e magia já não restitui aquele clima de “investigação militante” que caracterizou de forma categórica mas também definitiva a investigação de 1952” (trad. minha). A partir deste momento De Martino dedicar-se-á, aliás, a uma outra forma cultural, o “sistema de protecção” constituído pela lamentação fúnebre, que tinha a vantagem de se apresentar de forma mais evidente como problema histórico das relações entre cristianismo católico e paganismo (Angelini, 2008). Irei problematizar esta questão mais à frente.

As sucessivas expedições na Lucânia serão dedicadas quase exclusivamente à recolha de textos de lamentações e à observação de ritos fúnebres, com o acréscimo de alguma investigação sobre a mitologia do “cadavere vivente” e da “bassa magia cerimoniale”, entendida, como já disse, como conjunto de práticas de “cura” dos males físicos e de amor e como técnicas utilizadas para fazer face às crises de passagem (gravidez, puerpério, matrimónio, morte). A magia será porém mais especificadamente retomada apenas a partir de 1957 (quando o trabalho de *Morte e pianto rituale*, etnográfico primeiro e comparativo depois, estiver terminado) com a nova expedição que procurava estudar, em Albano Lucano e nos países limítrofes, os “guaritori e la loro clientela.” (curandeiros e seus clientes)

A lamentação fúnebre e as formas culturais a ela conectadas vão portanto ser a pesquisa mais meditada e sistemática e que irá desembocar depois nos capítulos etnográficos de *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. De 1953 a 1956, as viagens à Lucânia são pelo menos cinco, integradas com uma outra à Roménia (Outubro de 1955), ao Instituto de Folclore de Bucareste. Estadias breves, como já disse, mas intensas, sendo que uma delas dará origem a um documentário cinematográfico da autoria de Michel Gandin, *Lamento fúnebre*, (Abril 1954)⁶¹ e outra à documentação fotográfica da autoria de Franco Pinna (Agosto 1956).

Segue-se, em 1957, a investigação que já referi sobre a prática dos curandeiros (Lucânia, 15 de Maio–17 de Junho de 1957). Desta vez trata-se de um projecto e de uma equipe relativamente diferente de todas as outras. Financiada pela New York Parapsycology Foundation, contava com a colaboração do psicanalista e parapsicólogo Emilio Servadio, de

⁶¹ Na totalidade foram 7 os documentários etnográficos demartinianos realizados entre 1954 e 1962, incluindo o primeiro realizado por Franco Pinna na expedição de 1952 e que se perdeu: para além dos já citados *Dalla culla alla bara*, de Franco Pinna (1952); *Lamento funebre* de Michel Gandin e *Magia Lucana* (1958); *Nascita e morte nel meridione*, (1959) de Luigi Di Gianni (1958), *Meloterapia del Tarantismo* di Diego Carpitella (1959), *I maciari*, de Giuseppe Ferrara (1962)

um sociólogo (Adam Abruzzi), de um médico higienista (Mário Pitzurra), de um antropólogo (Romano Calisi) e confiava a documentação audio-visual respectivamente a Diego Carpitella e a um novo fotógrafo, Ando Gilardi. No centro da análise estava agora a “eficácia simbólica” das práticas mágicas, ou seja um conjunto de representações e processos simbólicos ligados à doença e à sua cura mágica. Parte do material recolhido nessa ocasião, os numerosos testemunhos (directos e indirectos) de “fatturazioni”, “vessazioni stregonesche”, “legamenti”, (maus-olhados, feitiços, etc.) e os resultados das entrevistas, paralelas e cruzadas, realizadas pelo médico e pelo sociólogo confluirão em *Sud e Magia*, nomeadamente no parágrafo intitulado “Vita magica di Albano”.⁶²

Conclui-se com uma última expedição (S. Cataldo, Lucânia, 1959), que será interrompida devido à hostilidade do clero local, sobre a observação da prática religiosa – uma longa fase de recolha documentarista e estudo de uma considerável quantidade de material, do qual apenas uma parte confluirá, como já disse, nos dois livros *Morte e pianto rituale nel mondo antico* e *Sud e magia*, permanecendo em grande parte inédita.

O trabalho de elaboração de “Magia lucana”, que será publicado com o título *Sud e magia*, estava agora em fase de construção, porque o problema historiográfico que devia fornecer a linha interpretativa de toda a documentação recolhida sobre a magia durante esses anos estava agora mais definido: o recurso às práticas mágicas não era apenas o resultado da “miséria cultural” (que por sua vez é o produto de duas formas de miséria: a psicológica e a material) das classes pobres do Sul de Itália - o conceito utilizado até então por De Martino na selecção dos documentos para recolher, estudar e interpretar - mas reenviava a uma outra ordem de causas históricas, onde se destacava, como já acontecera em *Morte e pianto rituale*, o papel da Igreja católica. Isto permitia aliás ler muitas das sobrevivências mágicas numa dupla chave: de protecção, como irei explicar e, ao mesmo tempo, sincrética (pagão-católica). Ao concentrar-se sobre as relações entre as sobrevivências mágicas e a forma hegemónica da vida religiosa, isto é, o catolicismo nas suas particulares acentuações mágicas da Itália do Sul, eram individuadas as ligações, as passagens, os sincretismos e os compromissos que ligavam

⁶² Como explicou Clara Gallini, essa investigação deveria ter correspondido aos interesses da entidade financiadora, a Parapsychology Foundation de New York, que naqueles anos procurava - a partir de uma colaboração entre etnologia, bio-medecina e parapsicologia - verificar a realidade de possíveis influências da psique sobre a soma, através de forças ocultas que passavam de curandeiro a paciente. Escreve Gallini: “a investigação, substancialmente baseada num erro de método, atravessada no mínimo por dúvidas profundas justamente quanto à função da bio-medicina, não aprofundou no desejado livro comum, e os rastros evidentes que deixou condensam-se naquele breve capítulo de *Sud e Magia* (...) narração que, em última análise, levaria o leitor a relativizar a própria noção de cura, considerada como experiência vivida e representada pelo sujeito dentro de um determinado sistema de práticas e crenças (nesse caso, a “magia lucana”). Cit. In Gallini, introdução a *La terra del rimorso*, 2008, p.19

a magia extracanónica com os modos de devoção popular e com as próprias formas oficiais da liturgia. Um processo dinâmico de readaptação e reelaboração cultural operada em boa parte pelo próprio clero secular local e pelas ordens religiosas (Gallini1997:Angelini, 2008). Escreveu de Martino a esse propósito:

*“Vi é infine un'altra indicazione che favorisce nel complesso il mantenersi del ricorso a guaritori e a fattucchiere nei villaggi lucani più arretrati. Quando noi ci stupiamo che questo ricorso sia possibile ancor oggi (...) dimentichiamo in particolare che il cattolicesimo ha una sua demonologia e una sua pratica dell'esorcismo, come anche una sua ideologia intorno alle guarigioni miracolose e ai miracoli della Chiesa che continuano la taumaturgia di Cristo e sono motivo di credibilità della Chiesa stessa: pertanto il ricorso all'esorcismo più o meno pagano di guaritori e di fattucchiere apparirà un fatto culturalmente disorganico quando sia astrattamente misurato con l'unità di misura di concezioni razionalistiche della vita e del mondo, ma l'apparirà relativamente di meno nel quadro della vita religiosa dei villaggi come quelli da noi visitati, dove la Chiesa e il suo clero esercitano una influenza notevole nel governo delle anime, e dove i temi dell'esorcismo contro le potenze demoniache e delle operazioni taumatúrgiche fanno parte della stessa forma egemonica di religione.”*⁶³

O sincretismo dos “scongiuri” (esconjuros, exorcismos) é por tanto o resultado de uma relação (entre magia e catolicismo) que comporta re-significação e que no seu processar-se como intermediação entre formas hegemónicas e formas subalternas de religiosidade, reenvia à problemática gramsciana do poder. O catolicismo meridional configura-se portanto como *“una rete di raccordi dal basso verso l'alto, del subordinato e del frammentario verso l'egemonico e l'unificatore”* (uma rede de do baixo em direcção do alto, do subordinado e do fragmentário em direcção do hegemónico e do unificador) (De Martino, *Sud e magia*, P.95)

⁶³ (“Existe por fim uma outra indicação que favorece no conjunto a permanência do recurso a curandeiros e feiticeiras nas aldeias lucanas mais atrasadas. Quando nos espantamos que esse recurso seja possível ainda hoje (...), esquecemo-nos em particular que o catolicismo tem uma sua demonologia e uma sua prática do exorcismo, assim como também uma sua ideologia com respeito às curas milagrosas e aos milagres da Igreja que continuam a taumaturgia de Cristo e são motivo de credibilidade da própria Igreja; portanto o recurso ao exorcismo mais ou menos pagão dos curandeiros e feiticeiras pode parecer um facto culturalmente desconcertado se for avaliado de forma abstracta com a unidade de medida de concepções racionalistas da vida e do mundo, mas parecê-lo-á relativamente menos no quadro da vida religiosa das aldeias como as que nós visitámos, em que a Igreja e o clero exercem uma influência notável no governo das almas, e em que os temas do exorcismo contra as potências demoníacas e das operações taumatúrgicas fazem parte da própria forma hegemónica de religião.”) Cit. de *Miseria psicologica e magia in Lucania*, in *Tempi moderni dell'economia, della politica e della cultura*, 1:74-84 (republ. In BRIENZA 1975: 147-161).

que, nas aparências de uma polémica, mas na realidade através do dialogo e da “convivência pacífica” permitiu fortalecer a si próprio.

As praticas mágicas podiam ser agora interpretadas em função das motivações subjacentes à sua génese, função e relativa persistência, numa abordagem que reenviava directamente para a ontologia do Mundo Magico, revista agora à luz do novo conceito de “destorificazione” e inseridas no contexto mais geral das relações entre magia e catolicismo. A magia é então interpretada como um complexo mítico-ritual (fascinação e esconjuro) que funciona como uma resposta cultural à “labilità della presenza” (instabilidade da presença) ou, por outras palavras, um sistema de garantias e de compensações encenadas para tornar suportáveis os momentos críticos da existência (que para De Martino são “angústia da história”). Enquanto técnicas que permitem uma abolição temporária do “devir histórico” (“destorificazione”) nos momentos em que esse devir é insuportável, a ficção ritual e a meta-história permitem ultrapassar à crise psicológica (“crisi della presenza”). Como escreveu Angelini: “*a destorificação não é uma granítica rejeição da história, mas uma astuta estratégia para contorná-la*”(Angelini, 2008) ⁶⁴

Uma última expedição, realizada no Salento das Apúlias (20 Junho -10 Julho 1959), encerrava o percurso “meridionalista” demartiniano. Contando com a colaboração de uma nova equipe, composta por dois jovens psiquiatras (Giovanni Jervis e Letizia Jervis-Comba), uma antropóloga (Amalia Signorelli) e uma jornalista, para além dos sempre presentes Diego Carpitella, Franco Pinna e Vittoria De Palma, a expedição dará origem ao livro *La terra del Rimorso* (1961), uma interpretação dos significados simbólicos e também historicamente estratificados do “tarantismo”, nas palavras de De Martino “*una formazione religiosa minore prevalentemente contadina ma coinvolgente un tempo anche ceti più elevati, caratterizzata dal simbolismo della taranta che morde e avvelena, e della musica, delle danze e dei colori che liberano da questo morso avvelenato*” (De Martino, *La terra del rimorso*, p.35) nos dias em que se celebra um santo católico (S.Paolo).

⁶⁴ Para o desenvolvimento do conceito de destorificazione em De Martino parece ter sido relevante a leitura de Mircea Eliade (*Technique do yoga*, 1948, e *Le mithe de l'éternel retour*). Uma formulação mais precisa do conceito, de certa forma presente nas duas primeiras obras de De Martino, é feita numa comunicação para a Società di storia delle religioni, em 1952, comunicação que será anexada depois na segunda edição de *Il mondo magico* (1958) com o título “Mito territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini”

II. 3. MORTE E PIANTO RITUALE NEL MONDO ANTICO (1958)

Como já referi, nas investigações levadas a cabo na Basilicata e na Apúlia nos anos '50, e nos livros que delas resultaram, convergem as formulações teóricas mais importantes formalizadas por De Martino em *Il mondo magico*, nomeadamente o conceito de “destorificazione”⁶⁵ (‘distanciamento ou estranhamento da história’) e os conceitos de “crisi e riscatto della presenza”(‘crise e resgate da presença’). Através desses conceitos De Martino rejeitara alguns modelos teóricos elaborados pelas disciplinas etnológicas no âmbito da magia. Em *Il mondo magico*, após ter problematizado a temática da natureza dos hipotéticos “poderes mágicos”, que para ele não tem a ver com o juízo atribuído à natureza desse poderes, reais ou irreais, mas configura-se antes como um problema de construção da realidade, que é historicamente determinada. De Martino expõe a sua teoria mágico religiosa, o “dramma del mondo magico”. O mundo da magia, de que as “sociedades primitivas” oferecem imponentes manifestações que De Martino analisa, é para ele um mundo em equilíbrio entre a perda da presença humana num mundo “dato” (determinado) e o seu relativo resgate, neste caso uma condição que se contrapõe quer aos casos psico-patológicos em que não é possível algum resgate da presença (ou seja onde essa presença se perdeu definitivamente), quer aos casos onde essa presença foi definitivamente conquistada. A magia é portanto “funcional” à necessidade de “garantir a presença” (“l’esserci al mondo”, ‘existir no mundo’), que para De Martino equivale a dizer “esserci nella storia umana” (“existir na história humana”), uma história “culturalmente illuminata e aperta ai valori della cultura” (uma história culturalmente iluminada e aberta aos valores da cultura) (1958: 309). Atrás do “drama histórico do mundo mágico” esconde-se portanto uma dialéctica crise/resgate que desvenda uma presença ainda não garantida e um mundo ainda não determinado. Sobre o conceito de “presença” cito aqui as palavras de Ugo Fabietti:

“A presença é portanto um estado *ético* que o homem se esforça de constituir para escapar à ideia, insuportável, da não existência; é um impulso “natural” do ser humano que no momento exacto em que realiza o esforço de *existir no mundo*, pode-se dizer que funda a cultura. Trata-se de um impulso sofrido mas vital a que não se pode fugir se não se quer ser aniquilado. O capítulo central de *Il mondo magico*, que se intitula não por acaso ‘O drama histórico do mundo mágico’ poderia portanto

⁶⁵ Mantenho intencionalmente em italiano o termo demartiniano por não ter tradução literal em português; significa uma saída da História, uma forma de estar “fora” da história.

definir-se como uma ‘fenomenologia da afirmação da presença sobre a não-presença’, da vontade de existir enquanto presença perante o risco de não existir”.⁶⁶

Os conceitos de “presença” e de “crise da presença” em De Martino partem de uma reflexão e reelaboração de alguns conceitos filosóficos, nomeadamente os de *Dasein* de Heidegger e de “Sentimento de si” de Hegel. Porém, como foi observado (Fabre, 1999, Saunders, 1993), na sua elaboração, o conceito de “presença” é indissociável da interrogação sobre as condições históricas e é inerente a uma “situazione di miseria sociale” (Fabre, 1999). São determinantes, nesse sentido, as sugestões da psiquiatria, nomeadamente o conceito de “miséria psicológica” de Pierre Jenet, que De Martino utiliza como “conceito operativo” que permite questionar as condições históricas que influenciam e ameaçam a unidade psicológica dos indivíduos (“essere-agiti-da”, ‘ser agido por’)⁶⁷. No que respeita a psicanálise, foi observado como o também importante papel desta última é, de forma diferente, mais específico e limitado: “*quello di contribuire ad illustrare la funzione reintegratrice del simbolismo mitico-rituale, partendo dalle dinamiche psicologiche della crisi*” (‘o de contribuir para interpretar a função re-integradora do simbolismo mítico-ritual a partir das dinâmicas psicológicas da crise’)⁶⁸. Dele falarei na parte conclusiva deste capítulo.

Mas é o próprio De Martino que em “Note di viaggio” situa a génese desse conceito no seu pensamento: uma origem que teria que ver com o interesse “*per le formazioni culturali nate dalla esperienza di una radicale precarietà esistenziale e maturate nella lotta contro l’angoscia di mantenersi come persone davanti all’insorgere dei momenti critici dell’esistenza storica*”.⁶⁹ Também segundo George Saunders, ao significado mais universalista e a-histórico da inevitabilidade da morte a que o conceito de crise da presença reenvia (“il rischio di non esserci”), De Martino atribui uma dimensão histórica, que subjaz à argumentação de que o “sentido de controlo” em relação à presença é mais frágil nas sociedades primitivas, onde a pobreza tecnológica e filosófica torna os indivíduos mais vulneráveis:

“(.) *the crisis of presence is much more than simply the confrontation with death, because De Martino intends a wider sense of loss of presence in the world; that is, he includes such phenomena as psychological dissociation (whether in psycho-*

⁶⁶ Ugo Fabietti, 2001 *Storia dell’antropologia*, Bologna: Zanichelli, p.165.

⁶⁷ Christine Bergé, “Lectures de De Martino en France aujourd’hui”, *Ethnologie française* 3/2001 (Vol. 31), p. 537-547.

⁶⁸ Clara Gallini, “Metodo comparativo e studio delle dinamiche culturali”, in *La Ricerca Folklorica*, N°13, *Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, April. 1986, pp.31-38.

⁶⁹ “pelas formações culturais com origem na experiência de uma precariedade existencial radical e amadurecidas através da luta contra a tribulação de manter-se como pessoas na altura dos momentos críticos da existência histórica”. E. De Martino, “Note di viaggio”, in Clemente, Meoni, Squillaciotti, 1975, cit.

*pathology or actively sought, as in shamanism), alienation (primarily in the hegelian, but also in the Marxian sense), and –the perennial problem of subaltern groups- loss of subjectivity, that is, of one’s ability to act on the world rather than simply to be a passive object of action.”*⁷⁰

Nas suas viagens e investigações na Itália do Sul De Martino confrontara-se com um regime existencial de opressão e exclusão social, de “miséria material e cultural” e de extrema vulnerabilidade psicológica, isto é, com um universo onde a “presença” era constantemente ameaçada: *“Le plebi rustiche, e particolarmente le donne, delle comunità agricole in cui vigono ancora rapporti precapitalistici e semifeudali sono appunto in queste condizioni: ecco perché la crisi del cordoglio assume in loro forme così estreme (...) ed ecco perché vi si mantengono le tecniche della lamentazione”*⁷¹. Dentro deste contexto assumia particular importância o conceito de “destorificazione”, conceito que, nas palavras de Clara Gallini, sintetiza a tese demartiniana pela qual *“Ogni forma di riscatto magico-religioso è da intendersi come alienazione da un sé angosciante e come processo che a sua volta consentirebbe di stare nella storia come se non ci si stesse”* (‘Qualquer forma de resgate mágico-religioso deve ser considerada como alienação de um si-próprio angustiante e como um processo que por sua vez leva a estar na história como se lá não se estivesse’. Gallini, 1977 citada in Fabietti 2001).

No novo contexto meridional o processo de “destorificazione” assume, por assim dizer, e como já acenei precedentemente⁷², uma conotação política, que ultrapassa a “saída do tempo” resultante da prática mágica, já que *“la destorificazione riguarda lo straniamento, o l’esclusione, dei soggetti umani dalla storia.”* (‘a destorificazione tem a ver com o estranhamento, ou com a exclusão, dos sujeitos humanos da história’. (Fabietti, 2001: 165). Ainda, nas próprias palavras de De Martino:

“Nella presenza malata il presente perde la sua autenticità esistenziale e la sua attualità storica e tende a configurarsi a vario titolo come simbolo cifrato del passato non oltrepassato, operante dal di fuori, irricognoscibile e indominabile (...) Il rischio dell’alienazione del dominio oggettivo comporta (...) un “essere agito da” che si sostituisce “all’agire su” della oggettivazione. (...) L’angoscia segnala l’attentato

⁷⁰ Saunders, 1983, p. 882, cit.

⁷¹ “As plebes rurais, e sobretudo as mulheres, das comunidades agrícolas em que existem ainda relações pré-capitalistas e semi-feudais, encontram-se justamente nessas condições; é por isso que a crise do luto assume nelas formas tão extremas (...) e é por isso que aí se mantêm as técnicas da lamentação fúnebre”. De Martino 1958: 319.

⁷² Ver Ernesto De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*

*alle radici stesse della presenza, denuncia l'alienazione di sé a sé, il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale. (...) e poiché nella sua crisi radicale la presenza non riesce più a farsi presente al divenire storico (...) l'angoscia può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci nella storia”*⁷³.

Desta forma, na sua interpretação, a magia cerimonial e a lamentação fúnebre funcionavam enquanto sistemas ideológicos de valores e de comportamentos que permitiam fazer face à “crise da presença” que ameaçava perenemente a comunidade camponesa meridional e as subjectividades que dela faziam parte. E o “resgate da presença”, actuado através dos rituais fúnebres e com as cerimónias mágicas, coincide com o resgate dessas massas “excluídas da história” pela cultura hegemónica. A mesma coisa é dizer que para De Martino *“le formazioni culturali nate dalla esperienza di una radicale precarietà esistenziale”*, (‘as formações culturais originárias da experiência de uma precariedade existencial radical’) não são apenas superstições deterioradas ou simples e inertes sobrevivências folclóricas. A sua sobrevivência até aos anos cinquenta indicaria, pelo contrário, o facto que se mantinham as condições ancestrais de miséria psicológica e cultural nas populações rurais do sul de Itália, excluídas e exploradas por uma cultura dominante e, ao mesmo tempo, o malogro de séculos de proselitismo católico.

Em *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, a “crise do luto”, nas palavras de De Martino *“il rischio umano di morire con ciò che muore”* (‘o risco humano de morrer com aquilo que morre’) é portanto interpretada como uma exemplificação da “crise da presença” que fora objecto do livro de 1948. Os rituais funerários em geral e a lamentação fúnebre em particular, seriam manifestações que permitiriam aos parentes do defunto ultrapassar o evento lutuoso, face à possibilidade de não conseguirem transcendê-lo. A lamentação fúnebre é portanto para De Martino uma técnica de “destorificazione” de um “negativo” específico, a crise do luto” (nojo). Escreveu a este propósito George R. Saunders:

“the crisis of presence is thus the loss of one’s place in a historical moment and death is simply the most graphic example of such loss. The crisis of grief is related: it

⁷³ “Na presença doente o presente perde a sua autenticidade existencial e a sua actualidade histórica e é levado a configurar-se em vários modos como símbolo cifrado de um passado que nunca foi superado, que actua num espaço exterior, que não se consegue reconhecer nem dominar (...) O risco da alienação do domínio objectivo comporta (...) um “ser agido por” que se substitui ao “agir sobre” da realidade objectiva. (...) A angústia é o sinal de uma traição às próprias raízes da presença e denuncia a alienação de si próprio ao próprio sujeito, o facto da vida cultural precipitar no espaço vital sem qualquer horizonte formal. (...) e como, na sua crise radical, a presença já não consegue manifestar-se no devir histórico (...) a angústia pode ser interpretada como angústia da história, ou melhor, como angústia de não poder existir na história. De Martino 1958:23.

represents the possibility that the living will be overcome with their own loss and will fail to recover, that is, they may follow the dead into nothingness. Funeral ritual, including the stylized lamento of Mediterranean, helps to restore the living to historicity, but paradoxically does so by “dehistoricizing” the event of death, by assimilating it to other deaths that have occurred before, by reimagining the particular death as part of a timeless process. It helps the living overcome the crisis and leads to their social reintegration”⁷⁴.

Como foi justamente observado, *Morte e pianto rituale* contém em si dez anos de investigação, os dez anos que separam a saída deste livro do *Il mondo magico* de 1948. Mas embora os dois textos se desenvolvam em redor da temática central da “crise da presença”, a nova obra diferenciava-se da precedente em dois pontos fundamentais, relacionados entre eles: por um lado a passagem de uma etnologia “a tavolino” (‘de reflexão, toda ela teórica’) ao exercício da investigação no terreno, como já vimos; por outro, o desenvolvimento de um aparato conceptual relativo à análise da génese e da natureza do simbolismo mítico-ritual (a lamentação fúnebre enquanto rito que cumpre uma função resolutive em relação aos riscos da “crise do luto”). Determinantes para a definição do objecto de estudo dessa investigação “in progress” teriam sido de facto as condições particulares de observação da lamentação, uma prática reproduzível “artificialmente” em virtude da sua natureza ritual, como um “teatro onde se encena um corpo comunicante”. Nesse sentido, a dimensão visual teria tido um papel decisivo na elaboração da reflexão sobre o rito como prática expressiva e comunicante. Escreveu Clara Gallini na introdução a *Morte e pianto rituale*:

“A problemática epistemológica que contém a lamentação fúnebre lucana desenvolve sem dúvida as mais antigas temáticas do Mundo Mágico (...) mas a dúvida hermenêutica que gira à volta do conceito específico de ficção’, toma aqui pela primeira vez corpo na escrita demartiniana (...) A lamentação fúnebre é um ‘pranto sem alma’ que ajuda cada qual a reencontrar o seu próprio choro. A ficção faz portanto parte do processo de “destorificazione”. Assim redefinido, o conceito de ficção tem mais a ver com uma ideia de “teatro ritual” do que com a mentira, mesmo que”

Em *Morte e pianto rituale*, antes de chegarmos propriamente à análise etnográfica da

⁷⁴ George R. Saunders, 1993

lamentação lucana, temos uma parte teórica inicial, seguida de uma parte metodológica que serve de ponte para a etnografia que virá a seguir. É aqui, ou seja no parágrafo intitulado “Osservazioni sul metodo di raccolta”, que se desenvolve o tema da génese e estrutura do simbolismo mítico-ritual, já que, como De Martino explica no princípio desse capítulo: “*Se pertanto noi vogliamo intendere proprio questo momento tecnico del lamento come controllo rituale del patire, dobbiamo rivolgerci ai dati folklorici attuali al fine di integrare su questo punto la documentazione antica*”⁷⁵. Para colher a dinâmica desta ficção é preciso portanto passar através da análise da convenção. Segue-se enfim uma terceira parte, historiográfica e comparativa (um esquema estrutural que será reproduzido nas duas obras sucessivas *Sud e magia* e *La terra del Rimorso*). Aqui a lamentação fúnebre lucana é integrada numa rede mais alargada de comparações sincrónicas e diacrónicas que permitem reencontrar uma área cultural mais vasta, representada pelos países mediterrânicos onde esta prática teve uma grande relevância cultural (do Egipto à Mesopotâmia, de Israel a Atenas e a Roma⁷⁶). Segue-se a análise de um único complexo ritual, cuja lamentação fúnebre aparece muito importante e sobretudo inserida na cerimónia fúnebre, isto é, “l’arco operativo compreso dal decesso al’inumazione” (“o arco operativo que vai do falecimento à inumação”): é o exemplo do funeral de Lazzaro Bóia (sobre o qual De Martino se pudera documentar durante a sua estadia no Istituto de Folclore de Bucareste). No capítulo “la messe del dolore” (“a seara da dor”) é depois reconstruída a ligação da lamentação fúnebre antiga com o “pianto stagionale” (“pranto sazonal”), que tivera uma importância fundamental no moldar a experiência da morte nas civilizações antigas, isto é, nas palavras de De Martino, “*il pianto rituale nel suo nesso con la passione vegetale in occasione di quell’epitome esistenziale dell’anno agricolo che fu nel mondo antico il momento critico del raccolto*” (“o pranto ritual na sua ligação com a paixão vegetal por ocasião daquela epítome existencial do ano agrícola que, no mundo antigo, foi o momento da seara”)⁷⁷

Por fim, o livro termina com uma reflexão sobre os conflitos ideológicos provocados pela expansão do cristianismo, que desencadeou a crise decisiva daquela instituição cultural, o

⁷⁵ “Se quisermos pois considerar este momento técnico da lamentação como um controlo ritual do sofrimento, teremos que interrogar os dados folclóricos actuais para integrarmos neste ponto a documentação antiga”. De Martino 1958: 57.

⁷⁶ A comparação diacrónica e sincrónica (os paralelos etnográficos e os antecedentes clássicos), um método analítico de “verificação empírica de hipóteses metodológicas”, central na trilogia meridionalista, encontra legitimação num determinado quadro histórico-cultural de referência, o Mediterrâneo: “um mediterrâneo percorrido por milénios de contactos históricos e sobre cujos territórios circunstantes difundiram-se duas grandes religiões, o Cristianismo e o Islamismo, que apresentam ambas no seu interior complexas dinâmicas de dominação-subalternidade certamente não idênticas mas de certa forma reciprocamente comparáveis” (Gallini, 1986)

⁷⁷ E. De Martino, 1958: 216

qual foi combatido em toda a área da sua difusão por representar um costume pagão antitético à ideologia cristã da morte (se bem que a tenaz sobrevivência da lamentação fúnebre irá levar muitas vezes a Igreja não apenas a um movimento repressivo mas também a plasmar e transfigurar o pranto ritual pagão), reduzindo-o, se bem que lentamente, a episódios de circulação cultural relativamente marginais até se tornar num “resíduo folclórico” mais ou menos desagregado ou sincreticamente alterado. O seu perdurar é porém interpretado como expressão de resistência implícita, inconsciente e não orgânica em relação à cultura oficial cristã representada pela Igreja. Neste ponto, De Martino encaminha-se para uma perspectiva que será mais aprofundada em *Sud e magia* e em *La terra del rimorso*, onde vai repercorrer a história das várias polémicas do clero e dos sínodos eclesiásticos contra tais manifestações pagãs. Como prova da sua interpretação, mostra como as manifestações de sincretismo pagão-cristão implícitas nos rituais da magia e do “tarantismo” representem uma adaptação da política cultural eclesiástica na re plasmação desses cultos de origem arcaica. Como escreverá em *Sud e magia*:

*“Il clero, alla cui influenza diretta o indiretta sono dovute queste manifestazioni di sincretismo e di riadattamento, intuì la funzione pedagogica di raccordo che, nelle condizioni date, veniva a stabilirsi, anche se soltanto su un piano elementare: lasciò quindi che gli sconiuri pagani fossero a imitazione degli esorcismi cristiani, aperti o coronati da segni di croce e da preghiere, sostituì alle historiologiae pagane quelle cristiane, e si provò persino a sostituire alle historiologiae veri e propri espedienti mnemonici per meglio fermare nelle menti i temi della religione Cristiana.”*⁷⁸

Como já referi, em *Morte e pianto rituale* é central uma teoria interpretativa do mito e do rito. A lamentação fúnebre é analisada na sua dimensão de prática simbólica, ou seja como repetição de módulos verbais, mímicos e melódicos (come “unità dinamica di parola, di melopea e di gesto (1958:72), fixados tradicionalmente (os modelos mítico-rituais. Através destes módulos a lamentação fúnebre permite superar a “crisi della presenza” que o evento lutuoso implica: “il lamento fúnebre destinato alla morte di individui storici, come del resto i rituali funerari nel loro complesso, mettono in opera determinate tecniche per oltrepassare l’evento luttuoso e per procurare al defunto quella seconda morte culturale che vendica lo

⁷⁸ “O clero, a cuja influência directa ou indirecta se devem estas manifestações de sincretismo e de readaptação, intuiu a função pedagógica de ligação que, naquelas condições, se vinha a criar, mesmo que fosse apenas num plano elementar; permitiu assim que os esconjuros pagãos imitassem os exorcismos cristãos, abertos ou coroados por sinais da cruz e orações, substituiu as *historiologiae* pagãs pelas cristãs, e tentou até substituir as *historiologiae* por verdadeiros expedientes mnemónicos para segurar melhor nos cérebros os temas da religião cristã”. E. De Martino, 1959:119.

scandalo della morte naturale”⁷⁹. O ritual fixa o comportamento e “defende-o” de eventuais agressões patológicas (ou formas de “não autenticidade existencial”). Em particular, a lamentação fúnebre desbloqueia a “ebetudine stuporosa” (‘o torpor pasmado’) e o “*planctus* irrelativo”, ou seja, impede que face ao defunto se fique imóvel e ausente ou, pelo contrário, se assumam comportamentos violentos e convulsivos. Ou ainda, protege contra o delírio da negação face ao evento lutuoso (comportamento como se o defunto ainda estivesse vivo) ou da alucinação e representação obsessiva do “cadavere che torna come spettro” (‘cadáver que regressa enquanto espectro’). Os rituais fúnebres e os relativos comportamentos prescritos “destorificam” o evento lutuoso e permitem que “*si superi lo strazio rendendolo oggettivo*” (...) e *sollevandosi al mondo dei valori si domini l’insidia della dispersione e della follia*” (“se supere o desgosto ao torná-lo objectivo (...) e, ao levantar-se para o mundo dos valores, se consiga dominar a insídia do desespero e da loucura”, De Martino, 1958: 17).

Isto significa que os rituais funerários em geral e a lamentação fúnebre em particular constituem técnicas resolutivas da crise do luto também orientadas para uma “destorificazione” da morte, mas que agora é institucional, porque responde a cânones codificados através de “*paradigmas meta-históricos, ou seja a-temporais e repetíveis, por sua vez conotados por fortes ambiguidades expressivas enquanto metáforas ao mesmo tempo do ‘negativo’ e da sua resolução*”(Gallini, introdução a *Morte e pianto rituale*, p.20) e que por isso desfecha a crise ao mundo dos valores e da cultura. Desta forma, o que pode parecer uma lamentação automática, não autêntica, falsa, é na realidade um distanciamento intencional do momento crítico da morte, do seu carácter de evento histórico. (Equivalentes técnicas de “destorificazione” mítico-ritual” que fazem parte do ritual funerário mais em geral podem ser: a técnica do “agonismo” (competição) ritual, que resolve o “furor destrutivo”; as obscenidades rituais, que resolvem o erotismo; o jejum e as interdições alimentares, que controlam a “sitofobia” e o banquete fúnebre que resgata a bulimia). Nas palavras de De Martino:

“La lamentazione funeraria affronta l’ebetudine stuporosa e la sblocca, accoglie il planctus (pranto) e lo sottopone alla regola di gesti ritmici tradizionalmente fissati, con l’esclusione o l’attenuazione simbólica di quei comportamenti che sono piu rischiosi per l’integrita della persona fisica.. Operata questa prima selezione ordinatrice sul numero e la qualita dei gesti, il lamento rituale lucano riplasma il

⁷⁹ (“a lamentação fúnebre destinada à morte de indivíduos históricos, como aliás os rituais funerários no seu conjunto, aprontam determinadas técnicas para ultrapassar o evento lutuoso e para conseguir dar ao defunto aquela segunda morte cultural que vinga o escândalo da morte natural”) De Martino, 1958:214.

*gridado e l'ululado in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e itornello sia dato orizzonte al discorso individuale. D'altra parte il discorso individuale della lamentazione non é libero, ma vincolato, ed é vincolato perché bisognoso di essere protetto dal rischio di ritornare ad essere sommerso dal planctus irrelativo (...) in sostanza dal planctus irrelativo il lamento passa al planctus ritualizzato, e mediante questa ritualizzazione rende possibile l'enuclarsi di un discorso protetto*⁸⁰.

*"Si recita come in una scena i cui personaggi sono sorretti quasi da un "libretto" já convenuto di comportamenti e di parole (...) Tuttavia la protezione verrebbe meno al suo significado técnico se non si mediasse in qualche misura anche mínima il ritorno alla situazione storica (...) la lamentatrice trova riparo internandosi nella selva dei moduli tradizionali del "si piange così", ma per entro questo momento protettivo riguadagna se stessa e il suo próprio singularizzato dolore (...)"*⁸¹

*"la lamentazione é sottoposta alla disciplina del rito, e che può essere iniziata, interrotta e ripresa a volontà, secondo i momenti del rituale funerário e le date canônicas" . ou ainda: "pode ser cedido ad altri: di qui la possibilità di istituire specialisti del pianto, lamentatrici professionali ed aedi e di trattare il lamento fúnebre como produto commerciabile"*⁸²

*"Tale struttura del lamento spiega anche come l'etnografo possa invitare la lamentatrice a lamentarsi fuor dell'occasione del rito e possa ottenere (...) una lamentazione quasi símile a quella vera."*⁸³

⁸⁰ "A lamentação fúnebre enfrenta o torpor pasmado e desboca-o, acolhe o *planctus* e submete-o à regra dos gestos rítmicos fixados tradicionalmente, com a exclusão ou a atenuação simbólica dos comportamentos que são mais arriscados para a integridade da pessoa física. Uma vez actuada esta primeira selecção ordenadora quanto ao número e à qualidade dos gestos, a lamentação ritual lucana volta a plasmar os gritos e os uivos em estribilhos emotivos que se devem repetir periodicamente, de maneira que entre um estribilho e o outro se dê horizonte ao discurso individual. Por outro lado, o discurso individual da lamentação não é livre, mas sim vinculado, e é-o porque tem de ser protegido do risco de voltar a ficar submergido pelo *planctus* irrelativo (...) em substância, a lamentação passa do *planctus* irrelativo". (1958: 80)

⁸¹ "Representa-se como numa cena cujos personagens estão quase amparados por um 'libretto' já concordado de comportamentos e de palavras (...) No entanto, a protecção viria a faltar quanto ao seu significado técnico se não se mediasse, em certa medida até mínima, o regresso à situação histórica (...). A carpideira encontra um abrigo ao internar-se na selva dos módulos tradicionais do 'é assim que se chora', mas através desse momento protector readquire-se a si própria e à sua própria e singularizada dor" (ibid.)

⁸² "A lamentação é submetida à disciplina do rito e pode ser iniciada, interrompida e retomada à vontade, segundo os momentos do ritual funerário e as datas canónicas" (883). "Pode ser cedido a outros: daqui a possibilidade de criar especialistas do pranto, carpideiras profissionais e aedos, e de tratar a lamentação fúnebre como produto comercial" (1958:310).

⁸³ "Essa estrutura da lamentação explica também porque é que o etnógrafo pode convidar a carpideira a lamentar-se fora da ocasião do rito e possa obter (...) uma lamentação quase idéntica à verdadeira" (Ibid.)

Fundamental para o desenvolvimento explicativo da ritualidade do pranto é a dimensão psicodinâmica (as dinâmicas psicofísicas que se activam durante o exercício de uma determinada prática simbólica protectora), proveniente da releitura crítica de alguns textos fundamentais da psicologia e psicopatologia do luto. Para além de Pierre Jenet, que já mencionei, fora fundamental o livro de Sigmund Freud *Trauer and Melancholie* (1915). A introdução dessa dimensão permitiu, segundo alguns, uma abordagem inédita e original em relação às formas em que as práticas cerimoniais funerárias tinham até então sido estudadas:

Como Clara Gallini escreveu na introdução a *Morte e pianto rituale*:

“A passagem através da psiquiatria – mais precisamente através da psicanálise – tem um papel essencial e convincente quando se activa no aspecto concreto da interpretação etnográfica. Em Trauer und Melancholie, Freud interpreta o luto nos termos de um trabalho que leva a um ‘afastamento’. Para ele, a afastar-se seria a libido até então investida na pessoa agora defunta; para De Martino – que em Morte e pianto rituale o critica exactamente nisso – o afastamento seria, pelo contrario, devido ao ethos do transcendimento (do ‘transcender’). Todavia é sobre o ‘afastamento’, sobre a ‘separação’ dos vivos em relação aos mortos que, como vimos, converge toda a sua interpretação da eficácia dos ritos do luto”

Os aspectos formais da lamentação fúnebre e dos rituais funerários de que ela faz parte são portanto o resultado desse “trabalho”, cuja especificidade não é o de obedecer a uma convenção social estabelecida, (que obviamente existe - já lá está - nos gestos e palavras codificados), mas de se manifestar nas formas de uma “crise” que se explica apenas pela lógica construtiva do discurso ritual, *“leggibile a livello del corpo attraverso le varie posture e gestualità attivate nel corso del rito, e a livello della psiche delle attrici, nel vario oscillare tra depressione e violenza, fino al raggiungimento di un particolare stato psichico, contesto insieme di astrazione e di presa della realtà”* (‘legível a nível do corpo através das várias posições e gestos activados durante o rito, e a nível da psique das actrizes, no maior ou menor oscilar entre depressão e violência até se alcançar um estado psíquico particular, contexto ao mesmo tempo de abstracção e de tomada da realidade’).

Só a partir do final dos anos 1970 é que *Morte e pianto rituale* começa a ser objecto de uma análise mais pertinente ao seu objecto de estudo (Charuty, 1987; Fabre, 1987, 1997), momento que corresponde ao novo interesse pela temática da relação com a morte e das suas

práticas e representações nos estudos sociológicos, antropológicos, históricos e filosóficos, principalmente de matriz francesa. Como foi observado, até então a crítica demartiniana privilegiara outras leituras desta obra, certamente pertinentes, mas não suficientes para focalizar a temática demartiniana. Por um lado, a perspectiva filosófica que privilegiava a relação entre o pensamento de Benedetto Croce e o de De Martino; por outro, a perspectiva cultural, que dava particular ressaltado à temática das dinâmicas entre hegemonia e subalternidade. Em *Le Retour des morts*, colectânea que se propõe fazer um balanço crítico sobre o que a etnografia europeia produziu até então sobre o argumento, Giordana Charuty, no seu ensaio “Morts et revenants d’Italie”, reconhece a De Martino o mérito de ter proposto “a primeira análise da expressão codificada das emoções e das crenças (...) muito antes que, sob a influência das investigações francesas, os historiadores italianos voltassem a integrar no seu campo de investigação a questão das relações entre vivos e mortos – que é diferente da das representações da vida e da morte”⁸⁴

Pelo contrário, em Itália ainda prevalecia nessa altura um distanciamento crítico, com tendência para destruir o construção teórico-metodológica do livro. Segundo essas críticas, ao privilegiar o estudo do rito enquanto prática simbólica, De Martino não teria tomado em consideração a relação dialéctica entre código cultural e papéis sociais activados nas diferentes situações de luto, um luto que é sempre condicionado social e culturalmente. Esta perspectiva – a expressão codificada das emoções - é de facto dominante nos estudos mais recentes sobre o luto. Por isso, como foi observado, o distanciamento histórico parece imprescindível na abordagem crítica de um livro que de qualquer forma alguns críticos contemporâneos de De Martino consideram “antecipador”.

Por fim, outra grave lacuna que foi observada na obra demartiniana (Fabietti, 2001) e que teve consequências também no plano metodológico, é a ausência de referências a alguns autores que tinham estudado a mesma temática, nomeadamente Émile Durkheim, Marcel Mauss, e Robert Hertz.⁸⁵ As interpretações desses autores, desenvolveram-se no seio da Escola Sociológica francesa e reenviam às interrogações sobre a relação entre emoção individual e código social; o facto de não terem sido tomadas em consideração é imputado por alguns à hostilidade que De Martino sentia em relação a essa escola. Todavia, pelo que se refere ao ensaio de Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la*

⁸⁴ Daniel Fabre, 1997, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, cit.

⁸⁵ Nomeadamente *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de Émile Durkheim, e *l’Expression obligatoire des sentiments (rituel oraux funéraires australiens)* de Marcel Mauss, 1921 e *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* de Robert Hertz, 1907.

mort (1907)- uma interpretação da função simbólica e social das cerimônias fúnebres dos Dayak do Borneo que é considerada fundamental nos estudos recentes sobre o luto, como é fundamental para perceber como a construção das modalidades expressivas do luto é condicionada pelo estatuto social do defunto e pela convencionalidade de um código simbólico partilhado – parece plausível a hipótese de que De Martino desconhecesse o ensaio, por não haver nenhuma revisão do texto feita por estudiosos de história das religiões ou de etnologia.(Prosperi, 1994, introdução a Hertz).

Um ou outro ponto fraco do seu pensamento e que subjaz aos seus três livros sobre uma história religiosa do Sul de Itália foi individuado numa oscilação entre a nostalgia do sentido e da pregnância cultural das formas “arcaicas” e a convicção de que, sendo elas expressão de uma miséria cultural e social persistente no Sul de Itália, viriam a ser superadas na sociedade burguesa laica e “civilizada” (Rivera, 2008; Gallini 2008)

“(...) uma imagem positiva de uma modernidade sem sombras nem fantasmas, na sua conseguida capacidade de actuar aquele exorcismo solene contra a morte que seria representado pela laicização dos valores da vida. E no entanto, não há dúvida que a interrogação inicial do texto – o que devemos fazer com os mortos? – permanece, com toda a sua força de interpelação”. Gallini, introdução a Morte e pianto rituale nel mondo antico, p.x)

CONCLUSÃO

Como conclusão do meu trabalho, depois da minha análise dos aspectos epistemológicos e teórico-metodológicos do pensamento demartiniano, parece-me oportuno propor uma reflexão pessoal do que me parece ser a visão do antropólogo italiano acerca da cultura popular. Começaria, citando a parte central de uma das entrevistas que De Martino concedeu a um programa sócio-cultural da Rádio italiana no período 1953-54. Parece-me que as suas palavras revelam com clareza não só essa sua visão da cultura popular como também o forte humanismo que caracteriza o seu pensamento:

“ J’observerai d’abord que si j’étais prisonnier de l’état d’âme du philosophe qui déclare : « Moi je ne me mélange pas avec les ignorants », je n’aurais jamais pu conduire une seule de mes recherches sur la vie du peuple. Le monde que j’ai étudié est en fait entièrement peuplé de ces « ignorants » avec lesquels le philosophe ne veut rien avoir à que faire. Mais il y a une grande équivoque qui se situe entièrement dans le mot « ignorant », qui, une fois prononcé, taille net tout rapport entre l’intellectuel et le peuple. Je ne saurais définir autrement l’ignorance que comme un manque de participation personnelle aux demandes réelles que pose la vie, et comme l’incapacité d’y répondre dans le sillon d’une tradition (...) Alors est-il vrai que le monde populaire, ou si l’on veut, le monde des pauvres, coïncide en bonne partie avec l’ignorance définie de cette manière ? Personnellement j’ai l’expérience de paysans de la Lucanie, j’en connais beaucoup avec leur prénom et leur nom, et leurs histoires de vie ; j’ai été longuement avec eux, j’ai visité leurs habitations, j’ai mangé et bu avec eux. Et bien, ces paysans ne me posaient pas seulement des questions, et leur vie culturelle ne se réduisait pas à poser des questions. La société les avait jetés dans la misère, leur avait nié les deux plus importants moyens de la culture, savoir lire et écrire, mais en tant que personnes entières, ils ne s’étaient jamais résignés à réciter dans le monde le rôle des incultes, et sur la pression des évènements critiques de la vie, la naissance, l’alimentation, la fatigue, l’amour et la mort, ils avaient construit un système de réponses, c’est-à-dire une vie culturelle, formant ainsi, face à la tradition écrite de la culture hégémonique, la tradition orale de leur savoir. La culture hégémonique a tenté de les atteindre et de les dominer à travers le catholicisme populaire : mais ils ont contraint le catholicisme et la puissance même de l’église à passer un pacte avec eux, laisser aller et fermer un œil.

Cette dramatique histoire culturelle des opprimés personne ne l'a écrite : pourtant quelqu'un doit le faire” ⁸⁶

Ao longo da minha tese sublinhei várias vezes como ao intenso período de produção intelectual de De Martino sobre o qual me debrucei, e que vai de 1948 a 1961, subjaz uma temática que confere unidade e coerência a toda a sua produção, e que consiste numa abordagem metodológica que em antropologia é geralmente conhecida como “etnocentrismo crítico” e que em De Martino toma a forma de um empreendimento: o de reformar a etnologia. Desde o mundo mágico das sociedades “primitivas” até ao mundo da magia lucana, De Martino nunca deixa de criticar e questionar, de forma mais explícita ou mais indirecta, a forma como a antropologia, ou seja a cultura “alta” e hegemónica ocidental, olha para as culturas “outras”, sejam elas as culturas primitivas extra-europeias, sejam as culturas “do povo” das nações europeias (no caso específico, a cultura camponesa meridional).

Esta problematização, com as implicações que comporta, antecipa de pelo menos vinte anos, nos termos que são próprios a De Martino, algumas temáticas e reflexões críticas fundamentais da antropologia contemporânea. Num momento histórico em que na antropologia o paradigma modernista é dominante, De Martino aponta para as conexões existentes entre Conhecimento e Poder, e valoriza a dialéctica entre investigador e investigado como momento fundamental para a compreensão. Nesse sentido, pela sua heterodoxia, De Martino pode ser comparado a outros antropólogos que constituíram excepções dentro do panorama *mainstream*. Refiro-me a antropólogos como Herskovitz, Bastide ou Balandier, entre outros. O terreno da magia é um campo que se presta particularmente para o discurso crítico de De Martino. Como já vimos, em *Il mondo magico*, (o livro em que as posições de De Martino são mais relativistas) De Martino mostra como a antropologia encara o fenómeno da magia através das suas próprias categorias, nesse caso do seu próprio conceito de realidade. O modelo analítico que ele critica é o modelo positivista, que deriva das ciências naturais, baseado na classificação “objectiva”, que faz das “outras” culturas observadas um objecto e que coloca o observador fora do campo de observação e, portanto, distanciado desse objecto. Como sabemos, a partir do final do século XIX a antropologia encontra na categoria “orgânica” de Cultura um novo e potente instrumento de classificação “tipológica” que permite colocar e ordenar a diferença (enquanto comportamento social) dentro de um “espaço” unitário, numa “totalidade” orgânica. Sem querer percorrer nesta sede a génese

⁸⁶ As entrevistas foram publicadas pela editora Bollati Boringhieri, Turim, em 2002, no vol. intitulado: Ernesto De Martino, *Panorama e spedizioni – Le trasmissioni radiofoniche 1953-54*. Cito da tradução francesa feita por Alain J. M. Goussot no seu artigo *La démarche anthropologique de Ernesto De Martino* de 2009.

deste conceito fundamental da antropologia que é o de Cultura (não seria possível nem pertinente), podemos sintetizar dizendo que esta definição em sentido pluralista (se bem que seja ainda uma concepção hierárquica) e da organização da cultura como lugar da diversidade humana, anuncia já um conceito organicista e essencialista de Cultura, um paradigma que dominará maioritariamente até pelo menos aos anos 70, e ao qual corresponderá um “ideal” teórico-metodológico (um povo, um lugar, um tempo) que nos devolve uma imagem estática das culturas, quer pela sua suposta atemporalidade histórico-política, quer pela sua suposta “pureza” cultural.

Como é sabido, a partir dos anos 40 dão-se os primeiros passos de um processo de reformulação cultural que culminará nos anos setenta com aquilo que se chamou uma “crise de representação etnográfica” (Marcus e Fisher, 1986). As diferentes configurações das culturas e das relações culturais no mundo contemporâneo produzirão uma reflexão sobre a natureza da experiência etnográfica e sobre a sua restituição textual, dando início a um processo de desconstrução que culminará com a ideia de que não existem culturas fixas e “puras” (Clifford, 1993) mas que, pelo contrário, as culturas estão inseridas na história e que são “abertas” à troca, ao cruzamento e à hibridação. Neste processo de reflexão crítica do conceito de Cultura, questiona-se a capacidade heurística de um conceito que produz uma “essencialização” das culturas porque sugere finitude, homogeneidade, coerência, estabilidade e estrutura ao passo que a realidade social (e sobretudo a da globalização acentuada como é a da contemporaneidade) se caracteriza por variabilidade, conflito, mudança e *agency* individual. O conceito de Cultura é visto então como um instrumento para impor e reforçar as diferenças, e que carrega consigo um sentido de hierarquia, isto é, opera uma distinção entre um “nós”, observadores racionais da condição humana e os “outros”, presos no seus padrões tradicionais de crenças e práticas, isto é, de um mundo dividido entre “the west and the rest”. Sente-se assim profundamente a necessidade de recuperar as culturas na história (Woolf, 1982) que é sempre uma história partilhada. A questão é a seguinte: estaria De Martino, nos anos cinquenta, a problematizar algumas destas questões de uma forma própria e, não obstante os seus limites, também precursora? Parece-me que sim.

De Martino critica o naturalismo servindo-se do historicismo. É a importância que ele atribui à história que lhe permite abordar as práticas mágicas na sua ligação “orgânica” com o contexto cultural e fazer a sua proposta epistemológica. Ele considera que a etnologia tem de ser uma ciência histórica, ou, através das suas palavras, “a ciência da relação entre nós e os outros” dentro da história. O modo como a ligação entre práticas mágicas e meio cultural (a

inserção na história) é interrogada, é como um instrumento para medir a força de impacto dessas práticas no lugar onde elas são exercidas (em termos de eficácia, ou seja “realidade” para quem as pratica). Nessa interrogação cabem, como vimos, uma análise existencial, psicológica e, obviamente, os dados sócio-históricos. Por outras palavras, De Martino olha para os fenómenos mágicos a partir de algumas perguntas: que tipo de “drama histórico” vivem as pessoas que perpetuam este tipo de práticas? Qual a sua angústia existencial? Qual o momento crítico que estão a atravessar? Quais as condições históricas que influenciam e ameaçam as suas consciências?

Ele não olha “analiticamente”, como sujeito “conhecedor” e que detém “a verdade”, para os seus “objectos” mágicos. Interrogando-os como “eventos”, eles revelam-se como realidades vivas, dinâmicas, produzidas e percebidas pelas pessoas: desvendam uma determinada visão do mundo e tornam manifestas as forças culturais presentes. A meu ver estamos perante uma tentativa de compreender os sujeitos como ser humanos vivos e capazes de agir, que pensam por si próprios, e, conseqüentemente, se constroem a si próprios.

De uma forma bastante evidente, o etnocentrismo crítico de De Martino solidifica-se (porque se torna experiência vivida) no momento exacto em que ele desce para o terreno, aí onde a dimensão existencial, enquanto variável histórica, pode ser abordada pelo contacto directo com as pessoas, pela experiência concreta: a observação das condições de vida precárias dos camponeses e o conhecimento de tudo o que é negativo na sua história. Por outro lado, o terreno é também o da própria sociedade do antropólogo, o que se presta particularmente para aquele abatimento das fronteiras entre “nós deste lado” e “os outros do lado de lá” que já se encontrava em De Martino.

É de facto no terreno que De Martino desenvolve a sua teoria interpretativa mítico-ritual: um dispositivo “técnico” (baseado num duplo movimento de saída da história/regresso à história) que as pessoas “encenam” para fazer face aos “dramas” da sua existência, diante dos quais a presença, ou a consciência, se encontra fragilizada, lábil e ameaça perder-se. Esta proposta interpretativa é assim o resultado do encontro com pessoas “reais”, que nas *Note di Viaggio* e nas *Note Lucane* têm nome e voz, porque contam as suas histórias. A individualidade parece ter um papel muito importante, porque coloca de uma forma nova o significado humano dos eventos para as pessoas que os vivem (no *Il mondo magico* as pessoas ainda eram um colectivo).

Nesse sentido, reequaciona-se ou reforça-se o sentido da relação sujeito-objecto. Tudo passa então pelo “encontro”, por uma relação de reciprocidade que não pode excluir nem

observadores nem observados. Conhecimento e compreensão do outro (e de si próprios) passam por essa relação. Embora esse encontro seja para De Martino “um escândalo epistemológico”, porque é fundamentado no paradoxo da inevitabilidade do etnocentrismo (ninguém pode observar o outro se não através do seu próprio olhar cultural), o que me parece interessante é a relação entre observadores e observados, que para De Martino deve ser inserida na história. O encontro com o outro não é possível se não se cria um espaço de diálogo e de escuta recíproca, onde é necessário saber quem somos, confrontar-se com a nossa própria história (em que momento histórico nos encontramos enquanto observadores) e qual o momento histórico das pessoas com quem nos relacionamos. É a compreensão de si próprio através da compreensão do outro, que De Martino chama “allargamento dell’autocoscienza”. Embora estejamos ainda longe dos métodos de co-autoria interpretativa da antropologia mais nossa contemporânea, é inegável que a teoria interpretativa do antropólogo italiano, ao basear-se no diálogo, restitui ao “outro” o papel de sujeito.

O terreno que possibilita o encontro “real”, é para De Martino um passo necessário, o meio de verificação da sua reflexão teórico-metodológica”. O encontro permite não só reconhecer o fundo universalmente humano do “outro”, dando-lhe voz; mas também, ao desvendar o ponto exacto em que observadores e observados “se encontram na mesma história”, traduz o reconhecimento de que as culturas não são nem imóveis nem entidades separadas. Permite individuar as formas como as diferenças de poder criam e mantêm as diferenças culturais nas sociedades estratificadas. Como se situa, por exemplo, a produção dos folcloristas dentro dessas relações de poder? De que maneira é representada a cultura dessas pessoas? Há uma conexão entre as condições de existência dos camponeses e a “*inércia historiográfica dos escritos etnológicos*”? O facto de se reconhecer isso torna possível intervir no curso da história, transformar a sociedade. Significa também perceber o sentido da presença do etnólogo no terreno, já que de forma contrária ela é apenas uma intrusão arbitrária, uma forma de colonização e de dominação. Procurar “documentos vivos, de história no seu ir-se fazendo” é muito diferente das representações pitorescas de sobrevivências arcaicas abstractas e descontextualizadas da cultura “oficial” e “hegemónica”.

Como tentei mostrar ao longo da tese, a etnografia demartiniana enraíza-se no contexto de intensa mobilização política e cultural para a emancipação do Sul nos anos cinquenta. O pensamento de De Martino insere-se num momento da história italiana muito preciso, e ressentido de um clima político particular. De Martino lê Gramsci e, como já referi, o empenho na “real” emancipação das massas camponesas é a “natural” consequência da grelha

teórica por ele elaborada até então. Pode-se dizer que é a reforma da etnologia em acção, através da qual a compreensão do outro e o seu resgate social estão intimamente ligados. O estudo da cultura popular enquanto produto histórico pode permitir, diz De Martino, uma mudança cultural para os camponeses, através da luta “contra as formas atrasadas da existência material e da vida cultural”.

A visão demartiniana da cultura popular encontra-se até então muito próxima da visão de Gramsci: uma visão que reconhece uma concepção do mundo e da vida das classes subalternas (o folclore) contraposta a uma concepção oficial e hegemónica (o folclorismo?). A concepção do povo é para Gramsci, como mostrei no capítulo que lhe reservei, “um aglomerado indigesto...”, porque por definição o povo não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e organizadas. Os recursos para produzir estas elaborações estão de facto nas classes dominantes. Todavia, na visão gramsciana o folclore não é apenas um depósito inerte de sobrevivências não orgânicas, mas é também capaz de exprimir “um conjunto de inovações, muitas vezes criativas e progressistas”. Enquanto “reflexo das condições de vida cultural do povo”, o folclore representa o limite do projecto cultural hegemónico, um “espaço” de pensar o mundo próprio do povo. Quando De Martino diz, como no texto que selecionei para começar esta minha reflexão: *La société les avait jetés dans la misère, leur avait nié les deux plus importants moyens de la culture, savoir lire et écrire, mais en tant que personnes entières, ils ne s'étaient jamais résignés à réciter dans le monde le rôle des incultes, et sur la pression des évènements critiques de la vie, la naissance, l'alimentation, la fatigue, l'amour et la mort, il avait construit un système de réponses, c'est-à-dire une vie culturelle, formant ainsi, face à la tradition écrite de la culture hégémonique, la tradition orale de leur savoir.*”, parece-me estar muito próximo daquilo de que falava Gramsci.

Levado por um excesso de entusiasmo, ou talvez apertado por uma concepção marxista mais dogmática (sendo a religiosidade popular para essa concepção dogmática marxista apenas um conjunto de superstições retrógradas, que é necessário extirpar para proceder à libertação dos camponeses e do Sul da Itália, não há dúvida que o interesse de De Martino por essa religiosidade é visto como “uma heresia”), ou influenciado por um clima cultural que acentuava a dicotomia entre “cultura subalterna” e “cultura hegemónica” e entre “rural e primitivo” e “urbano e moderno”, De Martino tropeça num conceito em que a sua anterior visão –dinâmica - da cultura popular parece não caber. É o conceito de “folklore progressivo”, que estabelece uma delimitação entre folclore tradicional e folclore progressivo, em que o primeiro está conotado com as formas “atrasadas da existência material e da vida

cultural”, os elementos arcaicos, ou, se quisermos as “sobrevivências” folclóricas, que devem ser combatidas (um folclore negativo) e o segundo “com os elementos criativos e progressivos, que acenam ao futuro”, “expressão das lutas em curso”(um folclore positivo). Mas com este conceito, de confusa inspiração gramsciana, De Martino parece afastar-se bastante da visão de Gramsci da cultura popular. É evidente que esse folclore existe: os cantos políticos, a narrativa, o teatro, as lutas...as festas políticas, etc, (são os géneros expressivos da cultura popular que podem ser veículo de um discurso mais explicitamente político e que mais se contrapõem à cultura hegemónica mas cuja descrição me parece no fundo próxima das clássicas categorias classificatórias do folclore), mas no momento exacto em que De Martino estabelece essa demarcação estrita entre sobrevivências e motivos novos e “progressistas” que a nova disciplina do folclore deve documentar, está de certa forma a sugerir uma ideia de Cultura compacta e autónoma, como aquelas etnológicas. Sugere a ideia da existência de uma cultura camponesa objectiva que se pode descrever e captar como um todo e que corresponde a uma determinada classe ou formação social (o folclore progressivo como cultura das classes subalternas). Uma cultura popular, portanto, que se pode estudar de forma autónoma e separada da cultura hegemónica. De certa forma De Martino está também a fazer o mesmo dos folcloristas que estavam no centro das suas críticas: por um lado, sugere a existência de um folclore tradicional em quanto sobrevivência arcaica de uma suposta cultura camponesa tradicional (que neste caso deve ser superado e não salvo); e por outro, sugere uma ideia de cultura genuína do presente (em que são seleccionados os verdadeiros traços que constituem a cultura popular do presente: o folclore de contestação (que deve ser preservado e incentivado).

Só depois de De Martino ter abandonado a militância política de uma forma directa, e iniciado a sua contribuição para uma história religiosa do Sul, escrevendo essa “*dramatique histoire culturelle des opprimés*”, na perspectiva de uma nova dimensão da “Question Meridionale” e de uma teoria do sacro iniciada com *Il mondo magico*, no desejo de restituir às práticas mágicas a sua coerência e racionalidade (aproximando-se agora paradoxalmente, em relação a *Il mondo magico*, a um certo naturalismo) é que me parece que as visões de De Martino e de Gramsci sobre o que pode ser a cultura popular se voltam a aproximar: De Martino recusa a redução marxista do religioso ao ideológico no sentido marxista do termo. Para De Martino, na religião e nos mitos encontram-se, pelo contrário, muitas respostas para perceber o funcionamento simbólico de uma sociedade. Como Gramsci, considera o espaço

social como um espaço simbólico onde se estrutura o sentido comum e por conseguinte a regulamentação das relações entre os homens, mediadas pelas suas representações culturais.

As práticas culturais sincréticas da lamentação funerária, da magia e do “tarantismo” não são portanto de maneira nenhuma umas sobrevivências arcaicas e retrógradas que exprimem uma espécie de “mentalidade primitiva”, de ignorância. Como diz De Martino na entrevista acima referida, se a ignorância é uma incapacidade de participação pessoal nas solicitações reais que a vida oferece, nesse sentido o mundo dos camponeses pobres do Sul de Itália não coincide com a ignorância, pois eles souberam construir, não obstante a miséria à qual tinham sido obrigados pela sociedade, um sistema de respostas à pressão dos eventos, isto é, uma vida cultural baseada nos seus “saberes”, que é também uma forma implícita de resistência a uma cultura que oprime. Uma cultura hegemónica que tentou dominá-los através do catolicismo mas que foi obrigada a deixar actuar essa criatividade popular. Numa perspectiva que me parece pioneiristicamente emica, de “cultura para si” e não de “cultura em si”, o sentido dessas práticas está portanto, para De Martino, no significado que elas têm para as pessoas que as praticam e deve ser alargado e encontrado dentro do quadro das complexas relações entre os níveis hegemónicos e os níveis subalternos que caracterizam a história contemporânea do Sul da Itália,

De Martino vê contemporaneamente na cultura popular quer um reflexo e um suporte ideológico da opressão das classes subalternas quer um potencial veículo de emancipação. Nesse sentido, parece-me que retoma a dúplici definição gramsciana do folclore. Os dispositivos de destorificação da experiência (a lamentação, a magia e o tarantismo) são uma estratégia criativa de resistência mas impedem, ao mesmo tempo, a resolução concreta dos problemas dos camponeses. De Martino auspiciava o seu desaparecimento, o que não invalida a sua tentativa de compreender em toda a sua complexidade os mecanismos de aculturação das sociedades do Sul de Itália. Mas para De Martino, como para Gramsci, o hegemónico e o subalterno não podem existir isolados: os dois momentos produzem-se em conjunto, no interior de um mesmo processo histórico. De Martino não vê culturas imóveis, nem sobrevivências arcaicas. Vê culturas dinâmicas que se reformulam, vê história (uma história única) vê mudança, vê indivíduos, vê poder, vê significados e usos da cultura em contextos práticos.

Na minha opinião De Martino captou o fundamental impulso reflexivo que Gramsci propôs para pensar (e estudar) a cultura popular: o projecto hegemónico não se realiza nunca até ao fim, deixa um espaço que é onde se pode colocar uma teoria da cultura popular. Penso

portanto que a vertente simbólica das análises de De Martino possa ainda ser útil para ler o presente e as novas formas ritualizadas de resistência igualmente sincréticas, em que memória e tradição são adaptadas criativamente pelas pessoas aos seus contextos presentes.

BIBLIOGRAFIA

- ANGELINI, P., 2008, *Ernesto de Martino*, Firenze: Carocci
- BERGÉ, C., “Lectures de De Martino en France aujourd’hui”, *Ethnologie française*, 2001/2, Tome XXXVII, pp. 537-547
- BONINELLI, G.M., 2007, *Frammenti indigesti. Temi folklorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Firenze: Carocci
- BOSIO, G., 1975, *L’intellettuale rovesciato, Interventi e ricerche sulla emergenza d’interesse verso le forme di espressione e di organizzazione “spontanee” nel mondo popolare e proletario*, Milano. Edizioni Bella Ciao
- CANNARSA, S. “Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l’etnografia sovietica”, in *La Ricerca Folklorica*, N°25, Apr., 1992, pp.81-87
- CHAMBERS, I. (a cura di), 2006, *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Roma: Meltemi
- CIRESE, A.M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo: Palumbo, 1971
- CIRESE, A.M., 1976, *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino: Einaudi
- CIRESE, A.M., “Il contributo di Gramsci all’antropologia”, *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, n°3, sett.-dic. 1995, pp.85-89
- CLEMENTE, P., MEONI, M.L., SQUILLACIOTTI, M., (eds.) 1976, *Il dibattito sul folklore in Italia*. Milano: Edizioni di Cultura Popolare
- CLEMENTE, P., MUGNAINI, F. (a cura di), 2008, *Oltre il folklore*, Roma: Carocci
- CLIFFORD, J., 2004 (1988) *I Frutti puri impazziscono. Etnografia, Letteratura e arte nel secolo xx*, Torino: Bollati Boringhieri
- CHARUTY, G., 2009, *Ernesto De Martino: Les vies antérieures d’un anthropologue*, Paris: Parenthèses
- CREHAN, K., 2004, *Gramsci, cultura e antropologia*, Lisboa: Campo da Comunicação
- DEI, F., “Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici”, in *Lares*, LXXIV (2), 2008, pp.445-64
- DEL ROIO, M., “Gramsci e a emancipação do subalterno”, in *Revista de Sociologia e Política*, N° 29, pp. 63-78, Novembro 2007

- DE MARTINO, E., "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", in *Società*, No. 3, 1949, pp. 411-435
- DE MARTINO, E., 2002, *La terra del rimorso*, Milano: Il Saggiatore,
- DEMARTINO, E. 1996, *L'Opera a cui lavoro, Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, introduzione e cura di Clara Gallini, Argo, Lecce
- DE MARTINO, E., 2002, *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli
- DE MARTINO, E., 2002, *Furore, Simbolo, Valore*, Milano: Feltrinelli
- DE MARTINO, E., 1995, *Note di campo. Spedizione in Lucania (30 sett. – 31 ott. 1952)*, introduzione e cura di Clara Gallini, Argo, Lecce; Ernesto De Martino, 1996,
- DE MARTINO, E., 2008, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino: Bollati Boringhieri
- DE MARTINO, E., (a cura di S.Cannarsa), "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il folklore", in *La ricerca folklorica*, No. 25, aprile, 1992, pp. 73-79;
- ERIKSEN, T., 2000, "Ethnicity and Culture: A Second Look", Bendix, R. E H. Roodenburg (eds), *Managing Ethnicity. Perspectives From Folklore Studies, History and Anthropology*, Amsterdam: Het Spinhuis, 185-205
- FABIETTI, U., 2001, *Storia dell'antropologia*, Bologna: Zanichelli
- FERRONI, G., 1991, *Storia della letteratura italiana*, Torino: Einaudi
- FABRE, D. (organizador), 1987, *Le retour des morts*,
- FABRE, D. *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, *L'Homme*, 151, 1999, pp. 207-236
- GALLINI, C., Introduzione, in *La Ricerca Folklorica*, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 3-4
- GALLINI, C., FAETA, F. (a cura di), 1999, *I viaggi nel sud di Ernesto De Martino*, Torino: Bollati Boringhieri
- GALLINI, C., "La ricerca sul campo in Lucania. Materiali dell'Archivio de Martino" in *La ricerca folklorica*, No.13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp.105-111

- GALLINI, C., “Metodo comparativo e studio delle dinamiche culturali”, in *La Ricerca Folklorica*, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 31-38
- GALLINI, C., MASSENZIO, M. (a cura di), 2002, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli: Liguori
- GRAMSCI, A., 1975, *Quaderni del carcere* (a cura di GERRATANA V.) Torino: Einaudi
- GRAMSCI, A. 1996. *Lettere dal carcere 1926-1937* (a cura di SANTUCCI A.A.), Palermo: Sellerio
- GUPTA, A., & J., FERGUSON, J., 1997, “Discipline and Practice: “the Field” as Site, Method and Location in Anthropology”, Gupta, A & J. Ferguson (eds.), *Anthropological locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkley, University of California Press, pp 1-46.
- LEVI, C. 2005, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino: Einaudi
- PASQUINELLI, C., “Quel nomade di de Martino”, in *La Ricerca Folklorica*, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 57-59
- PASQUINELLI, C. (ed.), 1977, *Antropologia culturale e questione meridionale*. Florencia, Firenze: La Nuova Italia
- SAID, E., 2001, *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli
- SAUNDERS, R.G., “Critical Ethnocentrism and the ethnology of Ernesto de Martino”, *American Anthropologist*, New Series, Vol.95, N°4 (Dec., 1993), pp.875-893
- SANTUCCI, A.A., 2005, *António Gramsci (1891-1937)*, Palermo: Sellerio
- SIGNORELLI, A., “Lo storico etnografo. Ernesto de Martino nella ricerca sul campo”, in *La Ricerca Folklorica*, No.13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 5-14
- TULLIO ALTAN, C., “Le due Italie” in *La Ricerca Folklorica*, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 71-72